VOIE, Revue religieuse russe
CALE
ORGANUL GÂNDULUI RELIGIOS RUS. editat de N. A. BERDYAEV, cu participarea lui B. P. VYSHESLAVTSEV.
În cărțile anterioare ale Căii au fost publicate articole de următorii autori: N. N. Aleksev, P. F. Anderson, N. S. Arsenyev, M. Artemyev, P. Archanbo (Franța), N. Afanasyev, S. S. Bezobrazov , E. Belenson, N. A. Berdyaeva, N. Bubnova, prot. S. Bulgakov, R. Walter, B. P. Vysheslavtsev, Frank Gaven (America), M. Georgievsky, N. N. Gluvokovsky, I. Hofstetter, V. Grinevich, L. A. Zander, V. A Zander, V. V. Zankov-skago, tatăl A. Elchaninov, P. K. Ivanov, Yu. Ivaska, V. N. Ilyin, A. Karpov, L. P. Karsavin, A. Kartashev, N. A. Klepinin, S. Kawertz, (America) L. Kozlowski (ț) (Polonia), G. G. Kuhlman, T. Ts. Ku (Pitai), M. Kurdyumova, I. Logowska-go, F. Lieb (Basel) , N. O. Losskago, J. Maritain (Franța), Y. Menshikov, II. I. Novgorodtseva (ț), prot. Nalimov (ț), S. Ollard (Anglia), A. Pogodin, R. Pletnev, A. M. Remizov, D. Remepko, Russian Inok (Rusia). Yu. Sazonova, contele A. Saltykov, N „Sarafanova, E. Skobtsova, I. Smolich, V. Speransky, f. A. Stepun, I. Stratonov, V. Seseman, P. Tillich (Germania), N. Timashev, S. Troitsky, Prinț. G. N. Trubetskoy (ț), N. Turgeneva, N. O. Feodorova (ț), G. P. Fedotov, G. V. Florovsky, S. L. Frank, prot. S. Chetverikov, D. Chizhevsky, V. Eckersdorf, G. Ehrenberge (Germania), tatăl G. Tsebrikov, L. Shestov, Prinț. D. Shakhovsky (Ieromonah Ioan), starețul Augustine Yakubiziak (Franța).

----- Adresa redacției și biroului: -
10,BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).
Prețul emisiunii a 30-a: 0,60 USD.
Taxa de abonament - 2,25 USD pe an (6 cărți). Abonamentele sunt acceptate la sediul revistei.
Nr. 31.   DECEMBRIE 1931 Nr. 31.

CONȚINUT:

Gerant: Le Viconte Hetmane de Villiers

Biblioteca „Runivers”

PASARE TEOLOGICE

„Și bunăvoința între oameni”... — Lc. II. 14.

1. Există două laturi ale cunoașterii religioase: Experiența Revelației. Revelația este glasul lui Dumnezeu, glasul lui Dumnezeu care vorbește omului. Și o persoană aude această voce, o ține seama, acceptă și înțelege Cuvântul lui Dumnezeu. Atunci Dumnezeu vorbește

pentru ca omul să-l audă. Atunci Dumnezeu l-a creat pe om, după chipul Său, pentru ca el să asculte și să audă glasul și cuvântul Lui... Prin Revelație în sensul propriu, înțelegem tocmai acest cuvânt auzit al lui Dumnezeu. Sfânta Scriptură este o înregistrare a Apocalipsei auzite.Și, indiferent de modul în care s-ar înțelege natura divino-spirituală a Scripturii, trebuie să recunoaștem: Scriptura ne transmite și ne păstrează vocea lui Dumnezeu în limbajul omului. Ea transmite și păstrează Cuvântul lui Dumnezeu așa cum a fost auzit, așa cum a sunat în sufletul receptiv al omului. Revelația este Bobotează, teofanie. Dumnezeu se coboară la om și i se descoperă. Și omul vede, contemplă pe Dumnezeu; și descrie ceea ce vede și aude; dă mărturie despre ceea ce i s-a descoperit... Acesta este cel mai mare miracol și mister al Bibliei, că ea conține Cuvântul lui Dumnezeu în limbaj omenesc. Nu fără fundație
h

Vechii exegeți creștini au văzut în Scripturile Vechiului Testament o pregustare și un prototip al feței lui Dumnezeu care vine. Deja în Vechiul Testament Cuvântul Divin devine om... Dumnezeu îi vorbește omului în limbajul omului. De aici și antropomorfismul esențial al Revelației. Iar acest antropomorfism nu este doar acomodare. Limbajul uman nu slăbește câtuși de puțin caracterul absolut al Revelației, nu limitează puterea Cuvântului lui Dumnezeu. Cuvântul lui Dumnezeu poate fi exprimat corect și strict în limbajul omului. O persoană este capabilă să asculte de Dumnezeu, este capabilă să-L audă, poate conține și păstra Cuvântul lui Dumnezeu. . Cuvântul lui Dumnezeu nu este diminuat sau pălit de ceea ce răsună și rostește în limbajul uman. Căci se spune omului... Dimpotrivă, cuvântul omenesc este transformat și, parcă, transsubstanțiat prin faptul că lui Dumnezeu îi place să vorbească în limbajul omului... Și mai departe, Dumnezeu în Apocalipsa nu vorbește. numai despre Sine, ci despre om. În orice caz, în Scriptură, și în Vechiul și Noul Testament, nu vedem doar pe Dumnezeu, ci și pe om. Îl vedem pe Dumnezeu venind și arătându-i omului; și vedem oameni care se întâlnesc cu Dumnezeu și ascultă de cuvintele Sale — ba, răspund la cuvintele Sale. Auzim în Scriptură glasul unui om care răspunde lui Dumnezeu, prin cuvinte de rugăciune, de mulțumire și de laudă. Dumnezeu vrea, așteaptă, cere acest răspuns. Dumnezeu așteaptă ca omul să discute cu El... În Scriptură, ceea ce ne frapează în primul rând este această apropiere intimă a lui Dumnezeu de om și a omului de Dumnezeu, această sfințire a întregii vieți omenești prin prezența divină, această umbrire a pământului de către Acoperire divină. În Scriptură, suntem frapați, în primul rând, de însuși faptul istoriei sfinte. În Scriptură

se dezvăluie că istoria poate fi sacră, că viața umană poate fi sfințită, că trebuie sfințită. Și nu numai în sensul de a o ilumina cu Lumina Divină, așa cum ar fi, de la distanță și din exterior. La urma urmei, Apocalipsa se termină cu Întruparea Cuvântului, apariția omului-Dumnezeu. Revelația constă în crearea Bisericii și coborârea Duhului Sfânt în lume. Și de atunci, Duhul lui Dumnezeu a fost deja în lume pentru totdeauna, așa cum El nu a mai fost în lume înainte. Revelația se va încheia odată cu apariția unui nou cer și pământ, se va încheia cu o transfigurare cosmică și universală, iar Dumnezeu va fi în toate (1 Cor. XV. 28)... Putem spune: Apocalipsa este calea lui Dumnezeu in istorie. Vedem cum umblă Dumnezeu printre oameni. Îl contemplăm pe

Dumnezeu nu numai la o distanță transcendentă, nu numai în măreția inexpugnabilă a puterii și slavei Sale. Îl contemplăm într-o apropiere iubitoare de creația Sa. Dumnezeu ni se descoperă nu numai ca Domnul și Atotputernicul, ci și ca Tată. Și cea mai înaltă revelație a lui Dumnezeu este iubirea, adică intimitatea...

2. Revelația scrisă este istorie, istoria lumii ca o creație a lui Dumnezeu. Scriptura începe cu crearea lumii și se termină cu o profeție despre o nouă creație. Într-un mod ciudat, deseori se abate de la istorie în Scriptură, de parcă istoria nu intra în țesătura ei cea mai intima... Și atunci Biblia se transformă într-o carte de pilde sau simboluri, veșnice și sacre. Apoi trebuie dezlegat și interpretat exact ca simbol, după regulile metodei alegorice. Atunci pare neimportant și neimportant dacă s-a întâmplat și s-a întâmplat ceea ce spune Biblia. La fel cum, într-un anumit sens, nu contează dacă în realitatea istorică a existat o milă

inimosul samaritean, sau Hristos, le-a spus discipolilor săi doar o pildă – în orice caz, imaginea samariteanului rămâne instructivă și vie... Așa au înțeles și explicat alegoriştii din vechime Biblia, începând cu Filon. Așa au perceput misticii Biblia, în Evul Mediu și în epoca Reformei și mai târziu. Teologii moderni tind adesea și la această înțelegere. De prea multe ori Biblia este privită ca o carte de reguli, atemporală și abstractă, ca un set de decrete și porunci divine, ca o colecție de texte sau „pasaje teologice” care pot fi operate fără a ține cont de circumstanțele istorice. Biblia devine atunci o Carte autosuficientă și autosuficientă, o Carte care, strict vorbind, nu a fost scrisă pentru nimeni anume. Și de aceea, - Cartea celor șapte peceți. . Există un anumit adevăr chiar și în înțelegere. Dar nu tot adevărul. Și neadevărul unei astfel de percepții anistorice a Bibliei este în abstracție de la om... Desigur, Cuvântul lui Dumnezeu este adevărul veșnic și Dumnezeu vorbește în Apocalipsa pentru totdeauna. Totuși, asumarea unei pluralități de sensuri în Scriptură, recunoașterea în ea a unor semnificații ascunse și abstracte din timp și istorie, amenință realitatea Revelației ca eveniment și fapt istoric. Parcă Dumnezeu le-a vorbit oamenilor în așa fel încât cei cărora le vorbea direct și în primul rând să nu-L înțeleagă, sau să nu-L înțeleagă așa cum a înțeles Dumnezeu. Parcă Dumnezeu i-ar fi dat ghicitori omului... O astfel de interpretare dizolvă istoria în mitologie. Mitul este o imagine și un simbol. Mith este o pildă. Dar Biblia nu este un mit... Revelația nu este doar un sistem de cuvinte și exemple divine, ci și un sistem de fapte divine. Și deci, în primul rând, istoria... Istoria stațiunii balneare

senia, istoria legământului lui Dumnezeu cu omul....

Stofa Sfintei Scripturile sunt țesături istorice. Cuvintele lui Dumnezeu au întotdeauna, în primul rând, un sens direct, și chiar și acest sens direct este semnificativ. Dumnezeu, parcă, vede pe cel căruia îi vorbește și, prin urmare, vorbește în așa fel încât să fie auzit și înțeles. Căci El vorbește mereu de dragul omului, pentru om și pentru un om viu și concret... Există simbolism și simbolism în Scriptură, dar Scriptura nu este un simbol. Iar simbolismul biblic este mai des simbolism profetic decât simbolismul alegoriei și mitului... Există pilde în Scriptură, dar în general Scriptura nu este o pildă... În primul rând, este necesar să se facă o distincție strictă între

simbolism și tipologie. „Tipul”, τύπος, nu este atât o „imagine” cât un „prototip”. Simbolismul este abstras din istorie. Iar tipologia este întotdeauna istorică. Acesta este un fel de profeție, când evenimentele înseși profețesc... Dacă vrei, profeția este un simbol, este un semn care indică altceva, dar altceva într-un timp anume. Profeția este întotdeauna un simbol istoric care atrage atenția înainte, asupra evenimentelor viitoare... De aici o astfel de tensiune a timpului în Sfântul. Scripturile... Vechiul Testament este timpul așteptării mesianice - conține tema principală a Vechiului Testament. Iar Noul Testament este, în primul rând, istorie, istoria evangheliei a Cuvântului întrupat și începutul istoriei Bisericii, convertită din nou în așteptarea unei împliniri apocaliptice... „Împlinirea” este în general categoria principală a Revelatie...

3. Revelația este Cuvântul lui Dumnezeu și cuvântul despre Dumnezeu. Dar, în același timp, Apocalipsa este întotdeauna un cuvânt pentru o persoană, un apel și un apel pentru o persoană. Și obiectivismul și acuratețea în auzirea și înțelegerea Apocalipsei nu sunt obținute prin aceasta, că o persoană este distrasă de la sine, impersonală.

se concepe pe sine, se micșorează într-un punct matematic, se transformă într-un „subiect transcendental”. Ca opusul. „Subiectul transcendental” nu va auzi sau auzi niciodată vocea lui Dumnezeu, chemarea și chemarea lui Dumnezeu. Și nu la „subiectul transcendental”, nu la „conștiința în general” impersonală, vorbește Dumnezeu. „Dumnezeul celor vii”, Dumnezeul Revelației, vorbește oamenilor vii, subiectelor empirice. Și cu cât mai bine, cu cât o persoană vede mai deplin și mai precis chipul lui Dumnezeu, cu atât mai luminos și mai viu propria sa față, cu atât mai deplin și mai precis „chipul lui Dumnezeu” este revelat, revelat sau realizat în ea. Cel mai înalt obiectivism în auzirea și înțelegerea Apocalipsei se realizează prin efortul cel mai înalt al personalității creatoare, prin creșterea spirituală, prin transformarea personalității care urcă în isprava „la măsura veacului lui Hristos” (Efes. IV. 13).)... Ceea ce se cere unei persoane nu este lepădarea de sine, ci ispravă, – nu sinucidere, ci reînnoire sau transfigurare... Fără om, Apocalipsa este imposibilă, căci nu ar fi nimeni care să asculte, iar Dumnezeu nu ar vorbește atunci... În chiar căderea omului, omul nu și-a pierdut complet capacitatea de a auzi și asculta pe Dumnezeu, auzul spiritual... Și dominația și stăpânirea păcatului s-a încheiat deja... Mântuirea a avut loc.. Şi iarăşi duhul omenesc este capabil să asculte de Dumnezeu şi să conţină cuvintele Lui... Dar Dumnezeu i-a vorbit omului nu numai ca să-şi aducă aminte de cuvintele Lui. Cuvântul lui Dumnezeu nu poate fi păstrat decât într-o inimă vie și arzătoare... Revelația este percepută în tăcerea credinței, în contemplarea tăcută – acesta este momentul obișnuit și apofatic al cunoașterii lui Dumnezeu. Și în această contemplare apofatică este deja dată și cuprinsă plinătatea adevărului. Dar adevărul trebuie spus... Căci omul este chemat nu numai la

tăcerea, dar și cuvântului... Silentium mysticum nu epuizează deplinătatea vocației religioase a omului... Omul este chemat nu numai să asculte și să asculte. El este chemat la creativitate și, mai presus de toate, la creativitate sau la auto-creare. Acest lucru este valabil și pentru cunoaștere... Cuvântul lui Dumnezeu este acceptat de spiritul uman, ca un fel de sământă, și trebuie să germineze în spiritul uman...

Revelația adevărului trebuie să fie revelată în realitatea gândirii. Acesta este momentul creativ și catafatic al cunoașterii.

4. Cunoașterea religioasă rămâne întotdeauna în esență heteronomă, ca viziune și descriere a realității Divine, revelată și revelată omului în descendența Divină. Dumnezeu se arată omului, iar omul Îl întâlnește și îl contemplă pe Dumnezeu. Revelația este primită prin credință, iar credința este înțelegere și contemplare. Adevărurile credinței sunt adevăruri ale experienței – cu alte cuvinte, adevăruri ale faptelor. Credința este afirmația descriptivă a faptelor certe și absolute. De aceea credința este de nedemonstrat – credința este dovada experienței... Este necesar să se facă distincția clară între epocile Apocalipsei. Nu totul a fost dezvăluit imediat omului. Și este imposibil de determinat natura credinței creștine prin exemplele Vechiului Testament. Credința în omul din Vechiul Testament era tocmai o așteptare de încredere, o speranță - era o așteptare a ceea ce încă nu se întâmplase și fusese revelat, ceea ce nu fusese încă, ceea ce, prin urmare, era „invizibil" (comparați cu credința Vechiului Testament drept în Epistola către Evrei...). Dar timpul de așteptare a trecut. Promisiunile s-au adeverit. Domnul a venit. Și El a venit pentru a rămâne și a rămâne cu cei care cred în El „totdeauna până la sfârșitul veacului" (Mt. XXVIII. 20)... Le-a dat oamenilor „puterea de a deveni copii ai lui Dumnezeu" (Io. I. . 12). El le-a deschis posibilitatea unei noi nașteri, o naștere în Duhul, posibilitatea

viață nouă și spirituală. Otz a trimis Duhul Mângâietorului în lume, ca să-i călăuzească pe credincioși „în tot adevărul" (Io. XVI. 13), ca să le „amintească" tot ce a spus Domnul (Io. XIV. 26).) ... Și de aceea, credincioșii „au ungerea este de la Sfântul, și toată lumea o știe și nu au nevoie să-i învețe nimeni" (1 Io. II. 27)... Au „cea ungerea adevărului", charisma veritatis certum, în cuvintele Sf. Irineu din Lyon (adv. hacres. IV. 26. 2)... În Hristos, posibilitatea și calea vieții spirituale se deschide pentru o persoană; iar punctul culminant al vieții spirituale este viziunea și contemplarea, γνεόσις și Q-mrIa.... Aceasta schimbă patosul credinței. Credința creștină este îndreptată nu către viitorul așteptat, ci către trecut, nu către ceea ce nu este încă, ci spre ceea ce sa întâmplat deja. Se adresează, în primul rând, lui Hristos care a venit... Se poate spune în alt fel: se îndreaptă către acel prezent veșnic sau către acea plinătate divină, care prin Hristos și în Hristos s-a descoperit și descoperit. .. Există și o așteptare în credința creștină, există în ea are un apel apocaliptic... Și în a Doua Venire, sau întoarcerea lui Hristos, se va împlini doar ceea ce a avut loc deja în Prima, că care deja lucrează și are loc în lume... Mântuirea a avut deja loc. Natura umană este deja vindecată, deja restaurată, deja eliberată, deși numai în Primele fructe. Nu exista nicio cale în Vechiul Testament – aceasta este deznădejdea și slăbiciunea Legii pe care Sf. Paul Dar în Noul calea este deschisă, chiar dacă este o cale fără sfârșit... Şi iarăşi aceasta se aplică şi cunoaşterii... Într-un anumit sens se poate spune; Hristos a făcut mai întâi posibilă cunoașterea lui Dumnezeu. Căci adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu a devenit posibilă pentru prima dată prin acea reînnoire a naturii umane, care a avut loc în Întruparea și Învierea.

iar Dumnezeu-omul... Omul a văzut vederea, vălul i-a fost ridicat din ochii lui spirituali... Cunoașterea lui Dumnezeu a devenit posibilă prin întemeierea Bisericii – în Biserică, ca și în Trupul lui Hristos, în unitatea vieții spirituale sau plină de har, omul poate să-L cunoască și să-L cunoască pe Dumnezeu... În Biserică Revelația însăși devine interioară. Dumnezeu nu mai apare de departe și vorbește omului. Dumnezeu locuiește în Biserică... Și acum Dumnezeu vorbește omului în Biserică și prin Biserică. Astăzi Biserica vorbește și învață Cuvântul lui Dumnezeu. Într-un anumit sens, Apocalipsa devine mărturisirea și mărturia Bisericii... În orice caz, Noul Testament, ca și Scriptura, este mai târziu decât Biserica. Aceasta este o carte scrisă în Biserică. Este o înregistrare a experienței și a credinței bisericești, o înregistrare a credinței păstrate în Biserică. Acest lucru trebuie spus în primul rând despre Evanghelie. În cele Patru Evanghelii este înscrisă și fixată acea imagine a Mântuitorului, care de la început s-a păstrat în memoria vie a Bisericii, în experiența credinței, nu numai în memoria istorică, ci în memoria harismatică a credinței. Evanghelia nu este doar o carte de memorii istorice. Aceasta este „predica”, χ-^υγμα, sau mărturie. Și în Biserică Îl cunoaștem pe Hristos nu numai prin amintiri sau povești. Nu numai că chipul Său este viu în memoria credincioșilor, El Însuși locuiește printre ei și cu ei și stă mereu la ușa fiecărui suflet. În această experiență de comuniune vie cu Hristos, chiar și cele mai multe amintiri istorice sunt transformate – inima recunoaște în Isus din Nazaret pe Dumnezeu-omul și Mântuitorul.

5. Revelația divină este păstrată în Biserică. Este protejat și asigurat de cuvintele Scripturii. Îngrădit, dar nu epuizat. Cuvintele Scripturii nu epuizează plinătatea Revelației, nu epuizează plinătatea experienței creștine

şi memoria carismatică a Bisericii. Prin urmare, nu este exclusă posibilitatea altor cuvinte noi. În orice caz, Scriptura este supusă interpretării, permite interpretarea... Adevărul neschimbător al experienței poate fi descris în moduri diferite, în cuvinte diferite... Realitatea divină, revelată în experiența credinței, poate fi descrisă în imagini și asemănări , în limbajul poeziei rugăciunii și al artei religioase. Așa era limbajul profeților în Vechiul Testament, așa spun adesea evangheliștii, așa predicau apostolii, așa predică și acum Biserica în imnurile ei liturgice și în simbolistica tainelor ei. Și există un alt limbaj, limbajul înțelegerii gândirii, limbajul dogmelor... Dogma este o judecată a experienței, nu o teoremă a gândirii speculative. Întregul patos al dogmei este în a indica realitatea divină. Dogma este o dovadă a gândirii despre ceea ce este văzut și revelat, despre ceea ce este vizibil și contemplat în experiența credinței, iar această dovadă este exprimată în concepte și definiții. Dogma este „viziunea inteligentă”, adevărul contemplației. Putem spune: o imagine logică, o „icoană logică” a realității Divine. Și împreună cu asta, dogma este o definiție. Prin urmare, forma sa logică este atât de importantă în dogmă, acel „cuvânt interior”, care este fixat și într-o anumită expresie exterioară; de aceea această latură externă, verbală, este atât de esențială în dogmă... Dogma nu este nicidecum o nouă Revelație. Dogma este doar o dovadă. Întregul scop al definițiilor dogmatice este să mărturisească adevărul neschimbător, revelat și păstrat de la început. Prin urmare, este o completă neînțelegere să vorbim despre „dezvoltarea dogmelor”. Dogmele

nu se dezvoltă sau se schimbă; sunt destul de imuabile și inviolabile, chiar și în lor

formă exterioară, verbală... Oricât de neașteptată ar fi, mai exact ar fi să spunem: dogmele apar, dogmele se stabilesc sau se decretează, dar nu se dezvoltă. Și odată ce o dogma stabilită este o „regula de credință” eternă și deja inviolabilă... În mărturisirea ei dogmatică, Biserica exprimă sau rostește adevărurile pe care le păstrează. Dogma este, în primul rând, adevărul spus. Într-un fel, disputele dogmatice erau dispute despre cuvinte. A fost necesar să se găsească și să stabilească cuvinte exacte care să exprime și să descrie corect experiența Bisericii. A fost necesar să se urmărească în cuvânt acea „viziune inteligentă” care se deschide spiritului credincios în experiență și contemplare. Există o etapă pre-dogmatică în mărturisirea bisericească – apoi se vorbește în imagini și simboluri. Dar vine vremea mărturiei dogmatice. Căci adevărul credinței este și adevărul rațiunii și este și adevărul gândirii. Aceasta nu înseamnă deloc că este adevărul gândirii „pure” sau rațiunii pure. Dimpotrivă, adevărul credinței este realitatea contemplată, ceea ce este. În căutarea cuvintelor dogmatice, gândirea umană este transformată creativ, însuși elementul gândirii este transformat și sfințit. Gândul intră în „mintea adevărului”. Biserica a mărturisit indirect despre aceasta când a condamnat erezia lui Apolinar. Condamnarea apolinarismului este așadar un fel de justificare indirectă a minții și a gândirii... Nu în sensul, desigur, că rațiunea „naturală” este fără păcat și neprihănită; dar în sensul că este accesibil vindecării și transfigurării, că poate fi vindecat și sfințit, că poate fi reînnoit... Și dacă poate, atunci trebuie. Mintea este chemată la cunoașterea lui Dumnezeu... Condamnarea apolinarismului este justificarea teologiei „logice”...

curiozitate. Dimpotrivă, este împlinirea unei îndatoriri religioase și vocația omului. Și de aceea Biserica „filosofa” despre Dumnezeu – „cu cuvântul rațiunii a compus dogmele pe care pescarii obișnuiau să le expună în cuvinte simple” (din slujba celor Trei Ierarhi).

6. Trebuie spus răspicat: „alcătuind dogme”, Biserica a exprimat Revelația în limbajul filosofiei grecești. Dacă vrei”, a tradus ea Apocalipsa din ebraică, poetică și profetică, în greacă. Aceasta a fost într-o anumită măsură o „elenizare” a Revelației. Dar mai presus de toate, a fost biserica elenismului... Vechiul Testament s-a terminat. Israel nu L-a acceptat pe Mesia, nu L-a recunoscut și nu L-a recunoscut. Israel L-a lepădat pe Hristos și a fost respins. Și promisiunea a trecut în limbi. Biserica este, în primul rând, Ecclesia ex gentibus... Trebuie să recunoaștem acest fapt de bază al istoriei creștine în smerenie în fața voinței lui Dumnezeu, care se realizează în destinele popoarelor. Acceptăm Apocalipsa așa cum s-a întâmplat și este inutil să ne întrebăm dacă nu se poate altfel. Și în alegerea grecilor, trebuie să recunoaștem soarta secretă a voinței lui Dumnezeu. „Chemarea limbilor” a fost binecuvântarea lui Dumnezeu extinsă asupra elenismului. Pavel a fost trimis în eleni, iar calea iudeo-creștinismului ortodox s-a dovedit a fi o fundătură istorică. Nu a fost și nu putea fi un „accident istoric” în asta – nu există „accidente” în soarta religioasă a unei persoane... Trebuie amintit că Evanghelia ne este dată tuturor și pentru totdeauna în limbajul elenii. În această „alegere” a limbii grecești, ca primă limbă neschimbătoare și de

neînlocuit a Evangheliei creștine, există la fel de puțin „întâmplător” ca și în faptul că Dumnezeu este din toate

dintre popoarele din antichitate, poporul evreu a fost cel care și-a ales „poporul” și „există mântuire de la iudei” (lo. IV. 22)... Și, mai departe, predica lui Pavel este exprimată în mare măsură în categorii de evlavie elenistică. Formele elenistice de cult sunt sublimate în cultul creștin. Învățătura credinței este exprimată în limbajul și categoriile gândirii elene... Când adevărul divin este rostit și rostit în limbajul uman, chiar cuvintele sunt transformate. Iar faptul că adevărurile credinței sunt dezvăluite în imagini și concepte logice mărturisește transformarea cuvintelor și a gândurilor - cuvintele devin sacre... Cuvintele definițiilor dogmatice, adesea preluate din limbajul filosofic „de zi cu zi”, nu mai sunt simple. și cuvinte aleatorii, care pot fi înlocuite cu altele. Nu, acestea sunt cuvinte eterne și de neînlocuit... Aceasta înseamnă că anumite cuvinte, adică anumite concepte și categorii, sunt perpetuate prin rostirea adevărului divin. Aceasta înseamnă că există ceva etern și necondiționat în gândire — dacă vrei, că există un fel de „filozofie eternă”, o philosophia perepnis... Dar asta nu înseamnă deloc că vreun sistem filozofic definit, vreunul din filozofia lumească. . Într-un anumit sens, teologia creștină însăși este un sistem filozofic special — tocmai un sistem special incomensurabil în interior cu sistemele istorice ale „filozofiei exterioare”. Dogmele sunt rostite și exprimate într-un limbaj filosofic, în limbajul filosofilor, nu în limbajul „sensului general” — definițiile dogmatice înseamnă și rezolvarea anumitor aporii și probleme filozofice. Totuși, dogmele nu sunt exprimate în limba unei școli filozofice. Suntem adesea frapați de marea asemănare dintre Christian și Elin-

viziunea skago asupra lumii - și există tentația de a deduce organic creștinismul din elenism. Acesta are propriul său adevăr relativ - nu este o iluzie, nu este o iluzie optică. Dar, în același timp, nu trebuie uitat că elenii adevărați nu au observat această asemănare și nu au recunoscut că au afirmat non-asemănarea, diferența. Acesta a fost cazul de pe vremea lui Porfirie și Plotin, până la Nietzsche și până în zilele noastre. Și această judecată are și propriul ei adevăr... Există un gol în istoria gândirii. Elenismul devine bisericesc prin transfigurare. Elenismul se topește în flacăra experienței noi și a credinței și devine nou. Gândirea elenă s-a transformat... De obicei nu simțim suficient și suntem conștienți de toată hotărârea schimbării pe care creștinismul a adus-o în domeniul gândirii. Parțial pentru că de prea multe ori rămânem vechi eleni în filozofie și nu am experimentat încă botezul de foc al gândirii - și rămâne întotdeauna pentru noi pericolul și ispita de a cădea înapoi în filozofie „după elementele lumii”... , dimpotrivă, pentru că suntem prea obișnuiți cu noua viziune asupra lumii și avem tendința de a considera drept „adevăr înnăscut” sau „adevăr natural” ceea ce în realitate a fost dat doar prin Revelație și perceput de mintea naturală „cu efort”, și adesea în luptă. ... Ideea creării lumii, și nu numai în aspectul ei trecător și perisabil, „empiric” sau „fenomenal”, ci și în principiile sale fundamentale ideale - un incredibil și absurd din punctul elen de Vedeți conceptul de „idei create” care au apărut și au creat... Și sentimentul acut asociat cu această istorie, ca proces creativ și individual, - un sentiment de mișcare creativă de la începutul real

până la sfârșitul, - un sentiment, tact „putin compatibil cu patosul arhitectural al elenismului antic, cu frica lui nu

dinaintea timpului, care nu face decât să distrugă totul, cu fantoma ei de „eternă întoarcere”... Viziunea unui chip într-o persoană, conceptul de personalitate, inaccesibil elenismului, care s-a străduit mai degrabă spre impersonalitate și numit „față” – „mască”. „... În fine, adevărul învierii morților, destul de înspăimântător pentru elenist, care a trăit în speranța dezincarnării finale a spiritului, – înspăimântându-l, ca despre povestea robiei fără speranță a spiritului în „temnița trupului”... Iată idei noi relevate din experiență nouă, din Apocalipsa. Și ele sunt premisele și categoriile unei noi filozofii, creștine... Această nouă filozofie este inclusă în dogmă... În experiența credinței, lumea însăși se dezvăluie altfel decât în experiența „omului natural”... Revelația este o revelație nu numai despre Dumnezeu, ci și despre lume. Căci este, în primul rând, o revelație despre Dumnezeu ca Creator și Atotputernic; și deci despre lume, ca despre creația lui Dumnezeu, ca despre o făptură... Iar plinătatea Revelației este după chipul Dumnezeului-om, adică în faptul unirii inexprimabile a lui Dumnezeu și a omului, în unire și unitate nedespărțită și nedespărțită pentru totdeauna... Strict vorbind, o viziune exactă despre Dumnezeu este imposibilă pentru o persoană dacă gândește inexact și greșit despre lume și despre sine. Lumea este o creație a lui Dumnezeu. Prin urmare, o înțelegere eronată a universului este atribuirea creației lui Dumnezeu, pe care El nu a creat-o, este o judecată distorsionată și deformatoare despre opera și voința lui Dumnezeu... Teologia dogmatică, ca mărturisire a adevărului divin în categoriile de gândire. , este începutul sau izvorul filozofiei creștine, filosofiei sacre, filozofiei spiritului transformat... Din dogmă, adică din experiența concretă a credinței, deja tăiată într-o formă logică necondiționată, filosoful creștin trebuie să procedeze. în căutarea sa creativă, și nu din problematicii

„gândire naturală”... Într-un anumit sens, el va și trebuie să fie „dincolo de” această problematică „naturală”, născută dintr-o viziune limitată, și acum deja înapoiată, întârziată... Dar, în același timp, va să rămână grec.. Nu trebuie și nu îndrăznește să devină un platonist arhaizant sau un aristotelic... Asta ar însemna un botez nedrept al gândirii... Dar atât patristica cât și dogmatismul însuși sunt elenism. Filosoful creștin nu are nicio cale de ieșire din acest elenism transformat...

7. Încă o dată este necesar să reamintim: dogma presupune experiență, dogma este Revelația rostită; și de aceea doar în experiența credinței sau în contemplare dogmele prinde viață și se împlinesc. Și iarăși, dogmele nu epuizează această experiență, așa cum Apocalipsa nu se epuizează în cuvinte sau în „scrisoarea” Scripturii. Experiența și credința Bisericii este mai amplă și mai deplină decât cuvântul ei dogmatic. Chiar și acum Biserica mărturisește multe lucruri nu în „dogme”, ci în imagini și „simboluri”. Probabil că așa va fi până la sfârșit. În Biserică toată plinătatea adevărului a fost dată de la început, dar această plinătate se dezvăluie sau mărturisește treptat și parțial și, în general, cunoașterea aici este întotdeauna cunoaștere „în parte”, iar adevărata plinătate se va descoperi doar acolo. , în paruzie... Această „eufemizare” dogmatică depinde de faptul că Biserica

este încă „în călătorie”, că Trupul lui Hristos este încă „alcătuit” și crește, că duhul uman este încă în creștere și devine. Cu alte cuvinte, încă mai rămân sarcini istorice, mai este ceva de realizat... Totuși, această subestimare sau incompletitudine a cunoștințelor locale nu îi slăbește autenticitatea, apodicitatea, indispensabilitatea, nu lipsește cunoștințele deja realizate de finalitatea... Trebuie să intri în acea lume nouă care este revelată în experiența credinței,

prin Revelație... Și intrarea este disponibilă doar prin dogmă, care prinde viață în experiență... Dar apoi trebuie să mergi pe cont propriu, în realizare și contemplare creativă...

8. Revelația este păstrată în Biserică. Este dat de Dumnezeu Bisericii și nu indivizilor – așa cum în Vechiul Testament „cuvintele lui Dumnezeu” erau încredințate nu indivizilor, ci poporului lui Dumnezeu (cf. Rom. III. 2) Revelația este dată și disponibilă numai în Biserică, numai în Biserică este cognoscibilă – adică numai prin viața în Biserică, numai prin apartenența vie și activă la organismul mistic al Trupului lui Hristos. Cu alte cuvinte, adevărul Revelației este revelat doar în conștiința catolică sau conciliară... „Catolic” nu înseamnă deloc „universal”, καθολίκος nu coincide cu οικουμενικές. Catolicitatea Bisericii nu semnifică încă universalitatea ei exterioară; în general, acesta nu este un semn cantitativ, ci calitativ. „Biserica Catolică” din punct de vedere istoric s-ar putea dovedi a fi o „turmă mică” – pot fi mai mulți „eretici” decât „adevărați credincioși”; și se poate dovedi că tocmai „ereticii” sunt răspândiți „pretutindeni”, ubique, și că adevărata Biserică este aproape forțată să iasă din istorie, în „deșert”. Așa a fost și așa va fi. Da, Biserica este catolică tocmai prin natură; iar acolo unde nu există catolicism, acolo viața Bisericii este diminuată și deteriorată. „Catolicitatea” este opusul separatismului, dezunității, dezunității... Biserica este catolică pentru că este Trupul lui Hristos; iar în unitatea acestui Trup, creșterea ontologică a personalităților are loc între ele – în unitatea vieții pline de har, în unitatea iubirii, în „uniunea păcii” (comparați Ef. IV.3). Cea mai înaltă măsură a unității catolice este că mulți credincioși au o singură inimă și un singur suflet

(cf. Dgyan. IV. 32). Catolicismul are două laturi: obiectivul și subiectiv. În mod obiectiv, catolicitatea Bisericii înseamnă unitatea Duhului; iar Duhul Sfânt, ca Duh al păcii și al iubirii, nu numai că reunește indivizii divizați între ei, ci și în fiecare suflet individual devine sursa păcii interioare, a întregii și a calmului. Subiectiv, catolicitatea Bisericii înseamnă că Biserica este o frăție sau comuniune, o „comunitate”, κοινός βίος, este un fel de kinovia... Și în această comunitate, toate fațetele care se despart și se despart sunt înlăturate; aici „cuvintele reci: ale mele și ale tale” tac și trebuie să tacă, așa cum a exprimat Hrisostom... Biserica este catolică nu numai în ansamblu, nu numai în totalitatea membrilor săi. Ea este catolică în fiecare parte, în fiecare act sau eveniment din viața ei. Mai mult, Biserica este catolică în fiecare membru. Sau, cu alte cuvinte, este compus și este format din membri catolici. Și însăși catolicitatea vieții întregii biserici în ansamblu este posibilă numai prin catolicitatea credincioșilor individuali. Nicio multitudine de oameni, izolați în interior și închisi în interior, fiecare în sine, și

doar organizați din exterior și, parcă, ordonați unul altuia, nu este încă și nu poate deveni un întreg catolic. Forța de legătură trebuie să lucreze din interior. Frăția este formată numai din frați. Unirea însăși devine posibilă numai prin iubire frățească reciprocă. Epoca captivității în Biserică trebuie să fie precedată de o transfigurare catolică a sufletului uman – în orice caz, voința la o asemenea transfigurare, dar ea este deja împlinită în realitatea vieții comunitare – cu alte cuvinte, renunțare și renunțare, a izolării și a autosuficienței... Totuși, această renunțare nu este răscumpărarea personalității nu este o dizolvare

un repertoriu de personalitate în mulţime. Dimpotrivă, este extinderea personalității, includerea multor și a „eurilor străine” în eul propriu, dobândirea unei mulțimi în sine... Acesta este adevăratul secret al Bisericii... „Fie ca ei toți să fie una; precum Tu, Părinte, ești în Mine și Az în Tine, ca și ei să fie una în turmă, „ca să fie desăvârșiți într-una”, iva ωσιν τετελει ωρ,ενοι εις εν (IO. XVII. 21-23; cf. 11)... Această „împlinire a unității”, după chipul unității Trinității, este catolicitatea Bisericii... „Unitatea Trinității”, unitatea desăvârșită a ființei și a vieții în cele Trei Poste sau Persoane, „circulația” inseparabilă a vieții unice (ηεριχάρησις după Damasc), - iată un exemplu exterior și limita catolicismului. Și fiecare post al Divinității Triune dezvăluie în sine plinătatea vieții Divine; și își dezvăluie „nediferența”, deși „mai ales”, fără dezbinare și inegalitate... Părinții antici au văzut în Sfânta Treime prototipul unității Bisericii, în Vestul Iloriei, în Răsărit în special pe Sfânta Treime. Chiril al Alexandriei... În literatura teologică modernă, Met. Anthony (Khrapovitsky). În conștiința naturală, conceptul de personalitate este începutul divizării și izolării. Cea mai puternică și mai directă opoziție aici este tocmai distincția dintre „eu” și „nu-eu”. Și în Viața Divină nu există o astfel de împărțire în „eu” și „nu-eu”. În Biserică, conform prototipului Trinității, această impenetrabilitate a „eu” și „nu-eu”, impenetrabilitatea reciprocă a multor „eu” este înmuiată și îndepărtată... Există două tipuri de conștiință de sine și sentiment de sine. : individualist și catolic... Dar catolicismul nu înseamnă o respingere a individualității. Conștiința catolică nu este o conștiință colectivă și nici nu este o conștiință universală abstractă, Bewusstein

ueberhaupt a filozofiei germane. „Eu” nu se dizolvă în „noi”, nu devine un mediu al conștiinței generice. Personalitatea se împlinește într-o transfigurare catolică. Și capătă puterea și capacitatea de a simți și de a exprima conștiința și viața întregului... Chiar și în viața lumească, spunem despre gânditori și artiști străluciți că surprind și exprimă gândul timpului lor, spiritul poporului lor. Și acest lucru nu îi depersonalizează deloc, dimpotrivă, necesită cel mai mare efort al creativității personale, cea mai înaltă dezvăluire a personalității creatoare. Ceva asemănător, dar într-un grad superlativ, se poate spune despre Biserică. Căci fiecare credincios trebuie să cuprindă și să exprime în conștiința sa de sine conștiința catolică a noii omeniri, renăscută de Duhul în fiul lui Dumnezeu, conștiința de sine catolică a Bisericii. Eu zic trebuie. Și nu spun: exprimă. Empiric nu se exprimă întotdeauna și nu orice creștin exprimă. Depinde de măsura vârstei spirituale. Iar dintre cei care exprimă, spunem că ei sunt părinţii şi

învăţătorii Bisericii, căci auzim de la ei nu numai mărturisirea lor personală, după mărturia Bisericii. Căci ei vorbesc din plinătatea ei catolică... Totuși, la o asemenea catolicitate este chemat toată lumea, fiecare poate și trebuie să exercite măsura catolică în sine. Ce personalitate este o proprietate, un stil sau un cadru al unei conștiințe „personale”, depășind limitările și exclusivitatea acesteia, ridicându-se la un nivel „catolic” - aceasta este măsura sau limita ideală a conștiinței personale, τέλος ei, realizată în formarea, și nu în abolirea personalității. Măsura catolicității este măsura iubirii, reciprocității, recunoașterii...

unanimitate sau unanimitate concretă... Și se realizează numai prin unitate în Adevăr, adică în Hristos... Conștiința catolică a Bisericii este o conștiință carismatică. Și numai prin puterea Duhului, „Duhul înfierii” (Rom. VII.15), conștiința naturală umană este transfigurată la măsura sa catolică.

9. Expresia concretă a conștiinței de sine catolice a Bisericii este Sfânta Tradiție. Tradiția este un concept foarte ambiguu și, de obicei, este definit foarte restrâns, ca tradiție orală, spre deosebire de și contrar Scripturii... O astfel de înțelegere nu numai că îngustează sensul Tradiției, ci o distorsionează. Aceasta este o definiție ulterioară și artificială, o categorie a teologiei scolastice. O astfel de înțelegere mărturisește declinul și stingerea adevăratei conștiințe ecleziastice de sine... Sfânta Tradiție, ca „tradiție a adevărului”, traditio verità tis, precum Sf. Irineu de Lyon (a d V . h a e s . I. 10. 2), nu este memorie istorică, nu este doar o referire la antichitate sau la imuabilitatea empirică. Tradiția este memoria internă, carismatică sau mistică, a Bisericii. Este, în primul rând, „unitatea Duhului”, o legătură vie și neîntreruptă cu sacramentul Cincizecimii, cu sacramentul Celălaltului Sionului. Și fidelitatea față de tradiție nu este fidelitate față de antichitate, ci o legătură vie cu plinătatea vieții bisericești. Referirea la tradiție nu este atât o referire la precedente istorice, cât o referire la plinătatea „catolică” a Bisericii, la plenitudinea viziunii ei. Așadar, fidelitatea față de Tradiție nu necesită o simplificare arhaizantă la nivelul empiric al epocilor anterioare sau inițiale – fidelitate față de tradiția apostolică și nu înseamnă deloc nici imuabilitatea vieții apostolice în Biserică, nici nevoia de restaurare în Biserică.

kvi ordinea timpurilor apostolice. În general, Tradiția nu este doar un principiu protector sau conservator, ci, mai presus de toate, începutul vieții, al creșterii, al reînnoirii... doar izvoare istorice, dar mai ales o sursă mistică și carismatică - în experiența credinței, în experiența sacramentelor. Hristos a fost descoperit în Biserică nu numai istoric, nici măcar doar în Evanghelii. El este neschimbat și neîncetat revelat în Biserică. El trăiește în Biserică. Sau, mai degrabă, Biserica trăiește și este vie în ea... Trebuie să ne amintim cu fermitate că ne opunem aici dovezilor istorice exterioare nu cu experiența religioasă subiectivă, nu cu contemplarea mistică solitară, ci cu experiența integrală și vie a Bisericii Catolice. Experiența catolică și viața Bisericii, nu experiența credincioșilor individuali. Și această experiență include memoria istorică, dar nu atât în ordinea amintirii istorice sau a amintirii a ceva trecut și trecut, cât în ordinea unei viziuni neschimbate asupra a ceea ce este și a avut loc,

în integritatea catolică a timpului. Discontinuitatea timpului este depășită în Biserică. Nu există uitare fatală în ea. În memoria Bisericii, experiența ei plină de har este integrată. Această amintire este tradiția, tradiția sacră a Bisericii... Purtătoarea vie și păstrătoarea Tradiției este întreaga Biserică în plinătatea ei catolică; și trebuie să locuiești sau să trăiești în Biserică, în plinătatea ei, pentru a înțelege Tradiția, pentru a o stăpâni. Aceasta înseamnă că purtătorul și păstrătorul Tradiției este întregul popor al Bisericii, conform cunoscutei epistole a Patriarhilor Răsăriteni din 1848. oameni,

τ. e., întreaga Biserică, - Biserica, ca corp catolic... În mod similar, Met. Filaret în Catehismul său la întrebarea: „Există un adevărat depozitar al Sacrei Tradiții?” răspunde astfel: „Credincioșii adevărați, uniți prin tradiția sacră a credinței, colectiv și succesiv după dispensația lui Dumnezeu, constituie Biserica, care este depozitarul fidel al Sfintei Tradiții... Aceasta înseamnă că Tradiția este harul- experiența plină sau conștiința de sine a Bisericii... subliniați: convingerea ortodoxă că întregul popor al Bisericii, întregul Trup al Bisericii, este păzitorul Tradiției, nu limitează în niciun fel puterea de învățătură și puterile ierarhiei. . Ierarhia are puterea de a învăța, potestas magisteri!, dar această putere îi aparține în funcție de plinătatea catolice a Bisericii. Puterea de a preda este puterea de a depune mărturie – puterea și dreptul de a exprima sau formula experiența și credința Bisericii, care trăiește și este păstrată în tot corpul ei catolic. Ierarhia în învățătura ei este, parcă, gura Bisericii. Aceasta nu înseamnă că ierarhia primește și are puterile sale de învățătură de la oamenii Bisericii – le are de la Duhul Sfânt, de la Hristos Păstorul, în sacramentul preoției. Dar ierarhia este limitată în învățătura ei de experiența Bisericii. Ea este chemată să depună mărturie și să o exprime. Și această experiență este inspirația inepuizabilă a Duhului. Puterea de învățătură aparține ierarhiei în măsura în care este un organ și un focar viu, deloc un episcop în ecclesia... Potrivit ierarhiei, ierarhia nu este un „corp de învățătură” independent și autosuficient în Biserică: Biserica, adică fiecare comunitate bisericească separată, o chilie separată a întregului și maret Trupul Bisericii, numai în episcop își are normal și complet

centrul, parcă, cuprins în episcop, ecclesia in episcopo. Și numai episcopului i se dă autoritatea și dreptul de a vorbi în numele turmei sale. Ea are dreptul să vorbească numai prin episcop și în episcop. Dar pentru aceasta, episcopul trebuie să-și cuprindă și propria Biserică, trebuie să mărturisească și să-și manifeste experiența și credința, iar nu părerile sale teologice, trebuie să vorbească nu pentru el însuși, ci din plinătatea Bisericii, nu în numele său, ci în numele său. în numele Bisericii. Exact opusul ideii Vaticanului: nu ex sese, ci tocmai e consensu ecclesiae... Și, prin urmare, oamenii bisericești au dreptul și chiar datoria de a crede credința episcopului, dreptul la neascultare dogmatică și la protest aparține – de bineînțeles, iarăși din plinătatea caoolică... Nu din turma lui și nu din popor, episcopul are autoritatea de a învăța, ci de la Hristos însuși, prin succesiunea apostolică, dar această autoritate este autoritatea de a mărturisi și a rosti experiența. a întregului popor al bisericii... Strict vorbind,

nimeni nu se îndoiește că puterea de a învăța în revelarea credinței este limitată sau legată de consimțământul comun al Bisericii. To-este, cu alte cuvinte, doar ceea ce poate fi mărturisit și proclamat ca adevăr al credinței, credendum de fide, care este de fapt conținut și într-un anumit sens a fost întotdeauna menținut de întreaga Biserică. Modalitățile și mijloacele istorice și empirice de recunoaștere a Tradiției Sacre și pline de har sunt foarte diverse; alegerea între ele în diferite epoci ale vieții bisericești este determinată de sentimentul de sine intern și plin de har al Bisericii. Dar ele presupun întotdeauna viața în Biserică, unitatea cu plinătatea ei catolică, posesia intimă a experienței ei, maturitatea spirituală catolică, viața în Tradiție...

skopov”... Se poate întâmpla ca tradiția catolică a Bisericii să răsune într-un protest solitar, în timp ce mulțimea empirică să fie sedusă de învățături inovatoare... Nu trebuie să exagerăm semnificația „recepției” populare ca afinitate empirică de recunoaștere. adevărul. În orice caz, această „recepție” este un act și un proces foarte complex. Nu se realizează imediat, uneori trebuia să aștepte destul de mult timp - și a fost cu adevărat imposibil în aceste perioade de așteptare să recunoaștem adevărul din interior, din plinătatea catolică, plonjând în el prin isprava înțelegerii pline de har. Și este, de asemenea, necesar să stabilim despre ce fel de „oameni” vorbim. La urma urmei, oamenii Bisericii, în mulțimea lor empirică, sunt supuși ispitelor, pot greși și cădea, pot cădea în patimă și răzvrătire... Nu o simplă majoritate empirică decide chestiunea, în nici un fel. caz... Toate acestea înseamnă că nu există criterii empirice infailibile și formale . Există un singur criteriu: plinătatea catolică a Bisericii, suflarea Duhului care sălășluiește în Biserică... Trebuie să crești în această plinătate, să trăiești în ea, să dea mărturie despre ea și din ea...

10. În experiența catolică a Bisericii, se rezolvă polarizarea sau împărțirea morbidă a „conștiinței naturale” între libertate și autoritate. Nu există nicio autoritate externă în Biserică. În chestiuni de credință, nu poate exista nicio autoritate externă care să-i impresioneze pe credincioși ca fiind principiul pur al puterii. Puterea poate organiza ordinea, poate forța ascultarea și ascultarea. Dar, la urma urmei, supunerea formală nu asigură încă o unanimitate reală și o concepție asemănătoare. Puterea nu poate crea dovezi doar prin constrângere. Puterea nu poate fi sursa vieții spirituale...

Dar absența autorității nu înseamnă deloc libertate nelimitată sau arbitrariul opiniilor private, nu înseamnă dreptul la arbitrar. Tocmai, „opiniile private” în Biserică nu ar trebui, și nu pot fi... În fața credinciosului, ca membru al Bisericii, există o dublă sarcină. În primul rând, trebuie să-și depășească subiectivitatea, să se elibereze de limitările sale psihologice, să-și ridice gândirea la măsura sa catolică. Și această creștere catolică scoate personalitatea din singurătatea ei, o scoate din contradicții ireconciliabile cu mediul și cu istoria. Trebuie să vă amintiți și să simțiți întotdeauna că Hristos nu a venit la oameni individuali, nu la berbecii împrăștiați ai turmei și nu a venit doar pentru a rezolva soarta personală a fiecăruia. În Hristos îl vedem și recunoaștem pe Mântuitorul rasei umane. Și tocmai în Biserică, ca și în „Oamenii Noi”, ca în Noua Umanitate, ca și în

„neamul creștin”, se realizează voința Lui mântuitoare, lucrarea Lui este făcută și împlinită. În Biserică, adică în istorie, în succesiunea generațiilor creștine... Aceasta nu este o sarcină ușoară. Istoria Bisericii este tragică, nu doar o istorie a creșterii, ci și o istorie a apostaziei și a căderii. Adevărul este cuprins în muncă și luptă. Depășirea subiectivității și a diviziunilor nu este ușoară... Dar trebuie căutat calea cea dreaptă, nu cea ușoară... Premisa de bază a credinței creștine trebuie să fie smerenia înaintea lui Dumnezeu și acceptarea voinței Sale. Și Dumnezeu a fost descoperit și este descoperit în Biserică. Biserica, Trupul lui Hristos, este ultima și veșnică Revelație a lui Dumnezeu. Hristos nu ni se dezvăluie numai nouă. El ni se dezvăluie ca Noul Adam, ca Cap al unei noi generații, ca Cap al Bisericii. Și de aceea, cu smerenie, trebuie să intrăm în viața Bisericii,

- cu umilință și încredere. Și să ne căutăm pe noi înșine în ea... Trebuie să credem că în ea se descoperă plinătatea lui Hristos... Fiecare lucrare de comuniune și unitate este calea către realizarea plinătății catolice – în noi înșine și în lume. . Dumnezeu este mulțumit de asta. „Unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt Eu în mijlocul lor” (Me. XVIII. 19-20)...

George V. Florovsky.
Primăvara 1931
La

DESPRE SIMBOLUL ICOCONEI TRINIȚII DE ANDREY RUBLEV

Acest eseu își propune să ofere o dezvăluire a fundamentării grafice și cromatice a simbolismului icoanei Treimii de Andrei Rublev conform lucrărilor lui: Igor Grabar: - „Andrey Rublev. Schiță a operei artistului conform lucrării de restaurare din 1918-1925. (Probleme de restaurare. I Colecția de ateliere raționale de restaurare a statului central. M. 1926, pp. 5-113) și Yu. A. Olsufiev - „Despre deformările liniare în icoana Treimii de Andrey Rublev”. (Trei referate privind studiul monumentelor de artă din fosta Lavră a Treimii-Serghie. Editată de Stat. Serghie. Muzeul de Istorie și Artă. M. 1927, p. 5-33), prefațată în primul capitol cu un scurt descrierea istoriei compoziției icoanei.

Lucrările de mai sus deschid o direcție complet nouă în studiul picturii icoanelor antice, care a îmbrățișat din ce în ce mai mult cercurile artistice în ultima vreme. Descoperirile din ultimii ani în domeniul iconografiei oferă o oportunitate pentru o nouă evaluare a icoanei rusești și o nouă abordare a acesteia. Interpretarea sa prin condiții istorice sau topografice, influențe străine sau împrumuturi, sau gusturile stilistice ale epocii nu mai satisface cercetătorii, ei caută

sensul ei interior, interpretarea sa ideologică și, tributând valorii istorice sau estetice a icoanei, se îndreaptă către ontologia ei *). Și pe măsură ce icoana antică este „dezvăluită” și chipul ei original este dezvăluit, cercetătorul este convins de cea mai profundă simbolistică ascunsă în ea, imperceptibilă sub un strat de funingine și ulei de uscare întunecat, sub scrieri aspre și straturi ulterioare, dar strălucitor proeminent după ea.poiana. Acest simbolism nu este doar o

acoperire alegorică a conținutului, ci constituie cea mai directă și inseparabilă conexiune (din ςυμβαλλω conectez) a însăși esenței lucrului cu forma care îl întruchipează și conține nu numai ideea de lucru. , dar și imaginea acestuia**). Despre această legătură sau fuziune a ideii cu imaginea ei exterioară, Prot. Serghei Bulgakov în cartea „Despre îngeri” ***): „Totul în lume are nu numai cuvântul său interior, sensul ideal, ideea, ci și ființa, misterios și inseparabil fuzionat cu cuvântul - sensul... Implementarea ideea, în care devine complet transparentă în ființă, este cea mai înaltă operă de artă, o imagine perfectă, adecvată ideii. Această idee-transparență adecvată a imaginii

*) Nu este, în același timp, plin de înțeles misterios și profund faptul reînnoirii icoanelor aproape peste tot în lumea ortodoxă? Nu este, pe lângă toate celelalte înțelesuri ascunse ale sale, o binecuvântare trimisă de pe înălțimile raiului eforturilor creatoare ale omului în căutarea adevărului și frumuseții adevărate?

♦*) Prima icoană este Fiul lui Dumnezeu – chipul lui Dumnezeu Tatăl. „Dumnezeu Însuși a născut mai întâi pe Unul Născut Fiu și pe Cuvântul Său, Chipul Său viu, expresia firească și deloc diferită a eternității Sale”. . . Al doilea fel de icoane sunt conceptele lui Dumnezeu despre acele lucruri care trebuie să ia viață de la El, sau imagini, desene ale acestora. . . Al treilea fel de icoane se găsește la un om creat după chipul lui Dumnezeu, căci Dumnezeu spune: „Să facem un om după chipul și asemănarea Noastră”. (Din al treilea cuvânt al Sfântului Ioan Damaschinul despre sfintele icoane, cap. 5)

♦**) Scara lui Iacov. Despre Îngeri. Paris 1929, cap. IV, p. 120.

este frumusețea.” O astfel de imagine perfectă a Frumuseții este dezvăluită lumii în creația nemuritoare a geniului rus, Sf. Andrei Rublev - icoana Treimii.

Icoana Treimii a fost pictată de Sf. Andrei pe la 1415, la cererea Ven. Nikon din Radonezh pentru Catedrala Treimii a Treimii Sergius Lavra *). Considerată miraculoasă (în inventarul din 1641), icoana a fost acoperită cu o riză de aur, împodobită cu pietre prețioase, de către țarul Boris Godunov, și astfel, timp de mai bine de trei secole, a stat închisă vederii până la reperul din istoria icoana în 1904, când a fost curăţată prima dată **). Cea de-a doua degajare a sa a fost efectuată în 1912. Potrivit unor rapoarte recente, icoana se află în locul său anterior în catapeteasma Catedralei Treimi a Lavrei, care acum a fost transformată în muzeu ***). În ciuda daunelor destul de semnificative aduse picturii originale, impresia din aceasta este uimitoare. „Puteți spune cu siguranță”, spune Olsufiev, „că nu o face

*) Vezi integral. col. Cronică. vol. VI, p. 138 și Povestea pictorilor de icoane, citată de Saharov: „Rev. Andrei a scris multe icoane sfinte minunat de verzi și împodobite. Betoy Andrew a trăit anterior în ascultare de Sf. Nikon din Radonezh. I-a poruncit să scrie chipul Preasfintei Treimi spre lauda Părintelui, sfântul său Sfântul Serghie Făcătorul de Minuni. Cercetări despre pictura icoanelor rusești. SPB. 1849, cap. 5, p. 14.

♦*) Despre această poieniță scrie I. Grabar: „La sfârșitul anului 1904 a avut loc un eveniment de mare importanță pentru a ne apropia de adevăratul Rublev și a jucat un rol absolut excepțional în întreaga dezvoltare ulterioară a studiului pictura rusă veche: celebra „Trinitate”, icoana locală din Colecția Trinity a Lavrei Treitsa-Sergius, care fusese mult timp atribuită lui Rublev, a fost restaurată.

Lucrarea a fost realizată de V. Tyulin și A. Izrastsov, sub supravegherea responsabilă a restauratorului V. N. Guryanov, care a publicat o carte specială care descrie această lucrare. Deși icoana nu a fost complet curățată, aceasta mai avea inscripții din secolul al XVI-lea. și s-au adăugat altele noi, deja ale lui Guryanov, dar impresia că această primă dezvăluire a picturii lui Rublev făcută în cercurile artistice și de cercetare de atunci a fost cu adevărat uimitoare. Au început adevărate pelerinaje la „Trinitate”, ceea ce a fost o adevărată revelație. Probleme de restaurare I sb. M. 1926, p. 20.
***) În sezonul ploios, primăvara și toamna, pentru a o proteja de umezeală, icoana este transferată într-una dintre celulele goale ale Lavrei, unde stă pe un șevalet. Dimensiunile sale sunt 141 x 112 site.

asemănătoare în sinteza ei creatoare cu vârfurile conceptului teologic cu simbolismul artistic care îl întruchipează... icoana este ontologică prin excelență, nu numai în concepție, ci și în toate detaliile manifestării sale” *).
eu.
Icoana înfățișează trei rătăcitori înaripați la o masă cu Avraam, în care Biserica venerează înfățișarea Sfintei Treimi. Compoziția sa este următoarea: trei îngeri cu baghete în mâna stângă stau pe trei laturi ale unei mese pe care stă un vas cu șase laturi umplut cu struguri. Figura îngerului mijlociu este pe jumătate acoperită de o masă, două laterale!, stau pe tronuri și picioarele lor se sprijină pe taburete. Umărul drept al îngerului din mijloc este coborât, capul său este plecat spre îngerul drept (departe de el). Mâna dreaptă, îndoită pentru binecuvântare, se sprijină pe masă deasupra castronului însuși. Mâna dreaptă a îngerului drept se întinde pe genunchi cu un gest ușor ridicat, cea a îngerului stâng este coborâtă într-o mișcare rotunjită peste masă. În spatele îngerilor este un peisaj: camere, un copac și o stâncă.
Prin comparație cu alte icoane și fresce din aceeași compoziție, este clar că Sf. Andrei nu vrea să dea aici o ilustrare a scenei biblice: pe icoana lui nu vedem nici pe Avraam, nici Sara, nici scena tăierii vițelului, nici aparițiile de pe masă, care sunt înlocuite de el doar cu o ceașcă umplută cu struguri, care nici măcar nu este menționată în narațiunea biblică**).
*) Yu. A. Olsufiev. Descrierea icoanelor Lavrei Treimii-Serghie. Ed. Comisia pentru ocrotirea monumentelor de artă și antichitate a Lavrei Treimii-Serghie. 1920. p. 10.
**) < Dumnezeu i s-a arătat (Avraam) la stejarul din Mamvriysk, stând pe pragul baldachinului său la amiază. Mi-am ridicat ochii, am văzut și iată, trei bărbați stăteau deasupra lui: am văzut fluxul

De aici putem concluziona că Rublev ia acest eveniment nu în aspectul său istoric, ci în profunzimea sa ontologică.
Compoziția icoanei Treimii de origine antică. N. Malitsky subliniază existența imaginii ei precreștine despre ea, care se afla pe locul apariției lui Avraam a trei rătăcitori, a cărui descriere o găsește în Eusebiu din Cezareea: „Îngerii primiți cu ospitalitate de Avraam sunt arătați. culcat în poză: două pe laturi, la mijloc onoare mai mare și superioară.”

„Este dificil”, spune Malitsky, „să judeci exact natura imaginii descrise de Eusebiu, cel mai probabil a fost o imagine de tip elenistic, asemănătoare, de exemplu, cu o imagine de catacombă”... și în mozaicuri și fresce ale bisericilor subterane din secolele IV și V. (Sf. Maria cea Mare la Roma, Sf. Vitalius la Ravenna) și au fost în general răspândite în iconografia ortodoxă a primelor secole sub influența învățăturilor teologice ale vremii, care considerau această epifanie a Vechiului Testament ca pe o întrupare în devenire care apoi a luat trupul Domnului Iisus Hristos, transformat care a apărut însoțit slujește doi
să-i întâlnești la ușa baldachinului tău: și închină-te până la pământ și spune: Doamne, dacă am găsit har înaintea Ta, nu un mini slujitor al tău: să ți se aducă apă și să ți se spele picioarele și să te răcorești sub copacul: și voi aduce pâine, da, da, și de aceea vei merge mai departe, dar pentru el, întoarce-te la robul tău. Și re-kosh „: fă așa cum ai spus. Și Avraam a fugit la Sara și i-a zis: grăbește și amestecă trei măsuri de făină curată și creează nevoi. Și să-l curgă pe Avraam la moravuri și să ia vițelul tânăr și bun și să dă-i slujitorului și să-l pregătească grăbiți. 18:1-10.
*) Nick. Malitsky. La istoria compoziției Treimii Vechiului Testament. Seminarul Kondakorianum II. Praga 1928, p. 38.

trupuri – îngeri. Pe parcursul dezvoltării ulterioare, gândirea teologică începe să se încline din ce în ce mai mult către faptul că îngerii care i-au apărut lui Avraam erau, egali în onoare și demnitate, Persoane ale Divinității Unice Trinitare. Noua înțelegere liturgică și creativitatea liturgică au avut o influență deosebită asupra respingerii vechii învățături despre înfățișarea Domnului cu doi îngeri*). În legătură cu această nouă interpretare, pictorii de icoane, în efortul de a arăta egala demnitate divină a celor trei îngeri înfățișați!, i-au înfățișat chiar și pe toți trei cu aureole în formă de cruce. În fresca lui Teofan Grecul (sfârșitul secolului al XIV-lea, începutul secolului al XV-lea) din Biserica Schimbarea la Față a Mântuitorului din Novgorod, pe care Malitsky o consideră un tip de tranziție de la vechea înțelegere la cea nouă, îngerul central, deși are încă un nimb încrucișat cu literele ω o-η, dar deja se unește mai strâns cu cele laterale, umbrindu-le cu aripile sale. Evident, conform cuvântului St. Grigore de Nazianz, „era necesar ca lumina Treimii să-i lumineze pe cei care au fost luminați prin adaosuri treptate, așa cum spune David, urcușuri (Psalmul 83, 6), trecerea din slavă în slavă și progres” (cuvântul XXXI). Icoana lui Rublev a fost, astfel, completarea dogmatică a pictării icoanelor a Treimii. În ea, călugărul rus, contemporan al amintitului pictor grec de icoane Teofan, supranumit filozoful, a dovedit cu adevărat, potrivit cuvintelor cronicii, „depășind totul în înțelepciunea pământului” și a acordat
*) În canonul lui Iosif, compozitorul (| 883) pentru săptămâna strămoșilor: „Ai văzut, parcă ar fi o putere> despre> e-oaia să vezi Treimea, și ai tratat-o ca pe un prieten să yii, vâslit la Avraam” (cântarea V). În canonul slujbei Sf. tatăl, cântecul I: -Acceptarea antică a Divinității este unul și trei sfinți „ostg si oe saint: schs and th Abraham” și în alte creații din secolul al IX-lea, care spun că nu este ca „a scrie lui <·' a^ykh icoane ale sfintei şi consubstanţiale Treimi". Iluminarea. K zap 1896. pag. 169.

în gândul la Dumnezeu *) sufletul său a exprimat în imagini pline de simplitate și grandoare tot ceea ce era prezentat „ghicitor” și „parcă printr-un pahar plictisitor” predecesorilor săi. Tipul de compoziție dat de Rublev a fost stabilit în iconografia rusă și a primit o confirmare canonică la Catedrala Stoglavy. La întrebarea țarului Ivan cel Groaznic, ar trebui să fie scrisă încrucișarea la mijloc sau la toți cei trei îngeri și ar trebui să semnez Ic. Chr. sau Sfânta Treime, Catedrala a răspuns: „scrieți icoane pentru pictorii de icoane din traduceri antice, așa cum scriau pictorii greci de icoană și așa cum au scris Andrei Rublev și alți pictori de icoane celebri și semnează Sfânta Treime, dar din propria lor intenție nu faceți nimic” (cap. 41, întrebarea 1) . Cuvintele lui Iosif Volotsky **) despre icoana Treimii transmit cel mai exact și clar ideea acesteia: „ei (îngerii) stând toți trei într-un singur loc, egali în putere, egali în cinste; și nici un lucru mai jos nu este mai puțin.

IL

Din exterior, icoana Treimii stă în pragul trecerii stilului pictural la cel grafic, ea încă nu are acel rafinament ascuțit și rafinat al formelor care caracterizează scrisoarea lui Dionisie la sfârșitul secolului al XV-lea. , dar deja se simte acea „continuare victorioasă a conturului”, care a marcat multă vreme arta picturii icoanelor..-zhenie secolul XV. Împreună cu asta, se păstrează

*) Înclinația lui spre contemplarea lui Dumnezeu îi marchează <viața”, care spune cum în sărbători și în alte zile Andrei și prietenul și „însoțitorul” lui Daniel „când pictura nu este întinsă... stând pe scaun și în față. din el proprietatea icoanelor divine și atotcinstite, iar asupra celor ce văd neclintit, bucuriile și luminozitatea divine se împlinesc „și din contemplarea acelor icoane „totdeuna mintea și gândul au înălțat lumina imaterială și dumnezeiască”. Din viața Rev. Sergiya M. 1856.

♦*) „Iluminator”. Kazan. 1896, p. 174.

mai este ceva din maniera picturală a lui Teofan Grecul și sinteza acestor două principii, grafic și pictural, se realizează cu o perfecțiune absolut excepțională. Experiența iconologică menționată mai sus a lui Yu. A. Olsufiev* este dedicată analizei grafice a icoanei. În primul rând, Olsufiev notează construcția compoziției sub formă de cerc: trei figuri de îngeri sunt grupate astfel încât toate trei să se încadreze într-un cerc. Această construcție oferă nu numai armonia și armonia exterioară a întregii compoziții, ci și în interior îi corespunde, simbolizând conexiunea și inseparabilitatea imaginii incluse**). Olsufiev analizează separat contururile grafice ale fiecărui înger, începând de la cel din mijloc.

1. Punctul central din care se poate deduce imaginarul descris în jurul figurilor

♦) „Despre deformările liniare în icoana Treimii de Andrey Rublev”. Moscova. 1927.

**) Este deosebit de interesant să comparăm această construcție sub formă de abrupt, dată de Rublev, cu alte construcții piramidale (cu un înger central distins) și verticale (după principiul isocefaliei). Construcția verticală a imaginii icoanei Treimii este dată de Malitsky în lucrarea sa (ib.) de pe tabelul VI, iar descrierea acesteia la pagina 40: „toți cei trei îngeri stau în spatele mesei. . . toate sunt întoarse frontal și se uită la privitor, toate trei sunt complet asemănătoare între ele, diferă prin trăsături subtile (linia

sprâncenelor). . . drapat la fel, toți trei ridică mâna dreaptă cu un gest de binecuvântare și cu stânga țin un sul coborât la masă (simbol al învățăturii), toți trei sunt la fel de înalți, reprezentând un grup impunător, strict hieratic. . . Aici ideea egalității lor, identitatea ființei lor este exprimată cu o forță deosebită. Icoana de origine Pskov și se referă la secolul al XII-lea. Este situat în Historic. Muzeele din Moscova. Deși Malitsky crede că „aici ideea egalității lor (îngerii), identitatea ființei lor este exprimată cu o forță deosebită”, ni se pare că o astfel de indistinguire a unui înger de altul introduce indiferență, amorfism în înțelegerea Sfânta Treime, care este complet inacceptabilă, deoarece fiecare persoană în felul său, se dezvăluie reciproc în relație unul cu celălalt, ceea ce Rublev a vrut să exprime în icoana sa. „Identitatea” „esenței” nu poate fi transmisă, deoarece, conform învățăturii ortodoxe (vezi, de exemplu, interpretarea lui Teodor Studitul), icoana înfățișează nu natura, ci postul.

cercul meu, cade „puțin mai sus decât mâna dreaptă a îngerului mijlociu”, ale cărui contururi se potrivesc „într-un triunghi isoscel cu o bază corespunzătoare liniei din spate a mesei”. Acest triunghi „ocupă o poziție centrală în pictogramă” *).

Aceste observații ne permit să facem următoarea interpretare a simbolismului liniar conținut în această figură.

Îngerul mijlociu, în poziţia sa centrală, este îngerul postului Tatălui**). Centralitatea poziției sale nu contrazice conceptul de onoare egală a Posturilor Divine, ci relevă doar principiul unității de poruncă a Postului Tatălui, care corespunde textului biblic, în care Primul Post vorbește în numele tuturor. trei și se numește Domnul ***). În afară de

*) ib. pagina 9.

**) De ce nu-L descriem pe Tatăl Domnului IX”? întâlnim întrebarea în Faptele Sinoadelor Ecumenice VII, p. 18. „Pentru că nu L-am văzut... Și dacă L-am vedea și L-am cunoaște la fel ca Fiul Său, am încerca să-L descriem și să-L pictăm și pe El. .” Hò imaginea postului Tatălui în arr: Eu sunt un înger nu contrazice doctrina invizibilitatii lui Dumnezeu, căci, nevrând să lase o persoană în deplină ignoranță de Sine, Dumnezeu, înainte de întrupare, Se descoperă prin îngeri. , a cărei creatură face posibil ca o persoană să îndure focul suportabil al epifaniei. Aceasta este măsura în care o persoană poate accepta manifestarea lui Dumnezeu, înainte de întruparea Sa. (Prot. Sergius Bulgakov. Scara lui Iacov. Despre îngeri. Cap. VI, Teofgnii și angslofeiii, pp. 188-9.). Prin îngeri, oamenii s-au închinat în Vechiul Testament chipului și asemănării lui Dumnezeu, așa cum Sf. Pavel, nu am primit promisiunile, ci am văzut de departe și am strigat” (Evr. II, 13). În plus, deoarece icoana este asociată cu prezența celui pe care o înfățișează, atunci chiar numele Sf. Treimea, înscrisă pe ea, include astfel numele Tatălui, în Sf. Trinity s-a închinat. Astfel, conform cuvintelor lui Ioan Damaschinul, aici „urâtul este reprezentat în chip și fără formă în formă”.

***) · Întreaga trinitate își primește unicul centru în Tatăl. El este Divinitatea care se deschide de sine, care se revelează prin nașterea Fiului și revelația Sf. Spirit. Ordinea posturilor începe în ea... În acest sens, Dumnezeu Tatăl este adesea numit pur și simplu Dumnezeu, ca și cum Dumnezeu în sensul predominant.... Acesta este începutul monarhiei sau unității de comandă în Divin.

centralitatea poziției figurii îngerului mijlociu, este caracteristică și faptul că pe linia superioară a mâinii sale există și un punct central, din care derivă cercul care descrie întreaga compoziție. Această mână este mâna dreaptă a Tatălui, centrul și începutul a tot ceea ce există. Pentru a desemna postul Părintelui în iconografia antică, se găsește adesea imaginea unei mâini drepte (nair, în mozaicurile bisericilor Sfânta Pudenciana, Sfânta Maria cea Mare din Roma, Sfântul Victor din Milano, datând din al V-lea), așa cum este și desemnarea Ei cu o figură geometrică un triunghi (uneori sub forma unui ochi), a cărui prezență a remarcat-o Olsufiev în „contururile exterioare ale îngerului mijlociu.
„Figura de mijloc”, notează Olsufiev în continuare, „este determinată nu numai de poziția sa centrală, ci și de monumentalitatea ei... Conturul drept al unui înger, reprezentând, parcă, un val în creștere și care se termină la fundul cu un arc abrupt, conturând mâneca mâinii drepte îndoite, mâna dreaptă , dă puterea figurii, a cărei impresie este sporită de flexibilitatea puternică a gâtului deschis și de întoarcerea capului plecat cu verticalitatea și imobilitatea a întregii figuri ... Îndoirea inferioară a brațului afectează puterea inerentă întregului înger mijlociu, a cărei impresie este sporită de liniștea netulburată a figurii, în ciuda întoarcerii capului... (pp. 10). -111, 16).
Această „pace inviolabilă” este pacea Sabatului și este momentul static al compoziției. Iar „întoarcerea capului” și „îndoirea mâinii drepte” își exprimă dinamismul, - un principiu motor imperios și puternic, momentul inițial și decisiv al compoziției. În îngerul mijlociu, astfel, un puternic și îndrăzneț în
este necesar să observăm cu sfințenie modul în care baza biblică și patristică a doctrinei Sf. Treime." (Prot. Serghei Bl'gakov. Gândirea ortodoxă-Numărul II. Paris 1930 <Capitole despre Treime", p. 69).

ideea și execuția unui exemplu de sinteză a staticii și dinamicii, odihnei și mișcării, imposibil și irealizabil în planul nostru de existență, dar căutat ca ideal al secolului viitor.
„Conturul din stânga al îngerului mijlociu... este o linie ondulată flexibilă cu creșteri mici înclinate, dintre care sunt trei. Raportul dintre lungimea acestor unde, aproximativ, este echivalat cu raportul 2:4:3, un raport apropiat de amfibrah în domeniul cuvântului ritmic, dimensiunea, în noua poezie rusă, care este caracteristic, în principal, a narațiunii, desfășurarea prezentării ”(ib. p. 15).
Această „narațiune”, pe care îngerii laterali o ascultă cu atenție, înclinându-se, este transmisă absolut uimitor atât de contururile din dreapta cât și din stânga îngerului mijlociu. Nu este doar o perspectivă strălucitoare a marelui artist, ci, într-adevăr, inspirată de Dumnezeu, o revelație revelată de Domnul sfântului Său. În simbolismul grafic al creșterii, pornind de sus, de la capul plecat, extinzându-se mai departe de-a lungul contururilor umerilor și extinzându-se, pe măsură ce se apropie de îngerii laterali, linii ritmice, îngerul din mijloc arată ideea de sine. dragostea Tatălui revelatoare și dăruitoare. Dumnezeu, care a vorbit „din vechime prin Tatăl în profeți (Evr. I, 1), a vorbit prin îngeri *) și S-a revelat în Fiul, inițial vorbește despre Sine și Se descoperă în poziția de post în Fiul și în Duhul Sfânt. Această revelație, această dăruire de sine

sacrificială este subliniată încă deosebit de convex, în raport cu figurile laterale, liniile de contur ale îngerului mijlociu. Liniile convexe, arcuite-curbate în iconografie simbolizează de obicei

*) Despre epifanie la îngeri, vezi capitolul de mai sus al cărții Prot. Sergius Bulgakov „Scara lui Iacov” - „Angelofania teofanică”.

sacrificiu, dăruire de sine și concavă - acceptare, smerenie *). Pictorul de icoane antice adoră să folosească aceste rânduri pentru simbolistica grafică, le reproduce și repetă la nesfârșit, fără să se teamă să se îndepărteze de natură, deoarece această îndepărtare poartă o justificare completă în profunzimea sensului pe care îl transmite aceasta.

2. „Îngerul drept”, după Olsufiev, „cu conturul stâng închide sau acceptă atât privirea îngerului din mijloc îndreptată spre el, cât și direcția puterii sale... Poziția părții superioare a figurii sale este verticală. , cu mâna stângă ține un toiag, iar cu dreapta se sprijină pe genunchiul drept. Natura eficacității posibile, dată figurii de verticalitatea ei, este subliniată de contururile interne ale himației sub formă de două, îndreptate în direcții reciproc opuse, jumătăți de parabolă. Și mâna dreaptă, observăm, nu este coborâtă, ci, parcă gata de acțiune, se sprijină în continuare pe genunchi ”(ib. p. II).

În dreapta, Fiul așezat, Cuvântul lui Dumnezeu, „chipul postului Său, se descoperă pe icoană prin îngerul drept. În El viața Tatălui devine lumina oamenilor. Tatăl rostește Cuvântul și prin Cuvânt totul începe să fie, Tatăl rostește Cuvântul și Cuvântul acționează în lume**). „Această eficiență” este chemată să exprime întregul contur al îngerului drept cu verticalitatea și para-sclavia sa. Din această eficiență ontologică lumea își ia ființa și își are originea

*) În cele mai bune icoane ale literelor din Novgorod, figura lui Ioan Botezătorul, rândul deesis, cu concavitatea contururilor sale, în raport cu figura centrală a Mântuitorului, exprimă gândul: „Aceasta este bucuria mea, El trebuie. cresc, dar eu trebuie să scad” (10. 3, 29- treizeci). În mod asemănător, figura aplecată a lui Simeon Dumnezeul Primitorul, ținând în brațe Pruncul Hristos, pe icoanele Candleamării, spune cu tot conturul: „Acum, dă drumul”.

*♦) „Cuvintele pe care vi le spun, le spun de la Mine Însumi, Tatăl care este în Mine, El le face.” (Io. 14, 10).

puterea creatoare inerentă omului. Momentul decisiv în structura îngerului drept este mâna dreaptă a celui din mijloc. Iubirea jertfelnică a Tatălui, exprimată grafic prin conturul convex al mâinii Sale drepte, i se răspunde prin contururi paralele, percepând și supunându-i, aceeași iubire jertfă a Fiului. Mâna dreaptă a Tatălui odihnindu-se cu putere și binecuvântare găsește un răspuns în dreapta binecuvântată a Fiului, care este, parcă, un ecou al dreptei Tatălui.

3. „Îngerul stâng, spre deosebire de cel din dreapta, exprimă pasivitate, aproape feminitate. Formularea sa este dominată de patru, în general concentrice, ușor concave în raport cu figura centrală, arce care conturează contururile exterioare ale mâinilor ușor coborâte, parcă în așteptare pasivă, apoi conturul drept al trunchiului și conturul interior al stângi. mână, ținând, sau mai bine zis, ținând, toiag. Legătura directă a contururilor care caracterizează îngerul stâng cu figura din mijloc este marcată de faptul că centrul acestor contururi concentrice se încadrează în regiunea superioară a mâinii

drepte a îngerului din mijloc, ceea ce, prin urmare, este într-un fel decisiv. moment pentru structurile ambelor figuri laterale ”(p. 10-12).
Din aceste observații ale lui Olsufiev, este clar că leul și îngerul, cu toate contururile sale, sunt chemați să exprime ceea ce este deschis în Sf. Scripturile despre Duhul Sfânt, asemănătoare celei drepte, sunt legate de legătura ritmică mijlocie a liniilor arcuite, iar pentru el și pentru îngerul drept, mâna dreaptă a Tatălui este începutul inițial și dinamic. Moliciunea și tandrețea contururilor sale, pe cât posibil, corespunde conceptului despre El, exprimat în cuvintele Sf. Scriptura (Gen. I, 2): „și Duhul lui Dumnezeu plutea peste ape”. Această „purtare” în ebraică ești tu

lovit de cuvântul merahethet, care denotă așezarea unei găini pe ouă. Duhul lui Dumnezeu, ca al treilea post divin care este prezent la creație, are o forță care construiește lumea, încălzind, protejând și modelând. În unele dintre revelațiile Sale, Duhul Sfânt a apărut „sub forma unei afine”, adică ca un porumbel care se înalță, și-a întins aripile peste lume. Mâna lui dreaptă are și un gest de binecuvântare, încă pregătindu-se de binecuvântare, cu rotunjimea unei mâini întinse, parcă ar pluti asupra lumii, acoperind-o, mângâind-o și protejând-o. În conturul blând al contururilor sale, în figura sa oarecum înclinată înainte, se exprimă o blândă disponibilitate de a fi „trimis de la Tatăl”, o disponibilitate de a deveni Mângâietorul și Ocrotitorul rasei umane. („Ocrotirea Sfântului Meu Duh”, după cuvântul rugăciunii Sfintei Ioanicie.).
Construcția arhitectonică a icoanei mai are două trăsături, neremarcate de Olsufiev, dar foarte esențiale pentru înțelegerea întregii compoziții.
În centrul comunicării îngerilor, direct sub mâna dreaptă binecuvântată a îngerului din mijloc și oarecum la stânga punctului central al întregii compoziții (localizat, așa cum s-a indicat deja, lângă coda interioară a mâinii drepte). mână), există un castron. Faptul că este umplut cu ciorchini de struguri (interpretat foarte schematic) indică faptul că acesta este un pahar euharistic*), simbol al mesei cerești a iubirii divine, din care Dumnezeu se hrănește ca o viață.
*) Și aici există o abatere de la textul biblic: paharul înlocuiește lucrurile menționate în text (comparați cu alte icoane, unde pe masă sunt vase, iar la picioarele mesei zace un miel legat. Aici mielul, simbolizând Mielul lui Dumnezeu, este înlocuit cu un pahar, care în esență este Astfel, aici scena istorică a tăierii mielului este luată în aspectul ei ontologic, potirul euharistic.

și viața întregii făpturi, care trage din ea viața. (Rătăcirile Doamnei și mesele cerești, veniți, să ne bucurăm de mințile înalte. Canonul Mare. Joi, cântecul 9. Irmosul). Acesta este sfatul pre-etern al lui Dumnezeu despre lume. În jurul ei conferă îngeri *) și, fiind în centrul conversației îngerilor, ea este inima icoanei. Întorcându-se spre Divin, pe de o parte, și către lume - pe de altă parte, este un principiu suprem de legătură, planul lui Dumnezeu pentru lume și acțiunea lui Dumnezeu pentru lume. Ea este sfatul lui Dumnezeu și Slava lui Dumnezeu. Ea este centrul iubirii divine și începutul căilor lui Dumnezeu, ea este „suflarea puterii lui Dumnezeu și o revărsare curată a slavei Celui Atotputernic, ea este o reflectare a luminii veșnice și

o oglindă curată a acțiunii lui Dumnezeu. „ (Înțeleptul Solom. 7, 22-28), ea este bucurie în cer și este bucurie pe pământ, este Înțelepciunea lui Dumnezeu și ideea începutului tuturor începuturilor. Liniile care leagă posturile Divine între ei și lume formează în mod natural o cruce (două diametre ale cercului care descrie compoziția - verticală, traversând parțial bolul și orizontală, pe linia de intersecție a mâinilor angelice). Această includere în alcătuirea Treimii a semnului crucii este de înțeles pentru că dacă viața fiecărui Vpostasis constă în iubirea pre-eternă a celorlalți doi și în dăruirea pre-eternă de sine acestora, atunci viața de Treimea revelată lumii după chipul lui Hristos a fost încununată cu întruparea pământească a iubirii divine – crucea. Dragostea-bucurie pre-eterna a arătat dragoste-suferință față de realitatea pământească dată sau a arătat bucurie în suferință. „Iată că bucuria Crucii a venit în întreaga lume”. Crucea este eternă și ontologică

*) „Când la început neamul omenesc a dorit să creeze, Doamne, atunci Tu i-ai spus Fiului Său coetern și Duhului Său coetern, Milostiv: Să facem om după chipul și asemănarea Noastră”, din acatistul Preev. Trinity, creativ. Sf. Dmitri de Rostov, stichera, autoproclamat.

incluse în viața Sfintei Treimi. În centrul peisajului, față de care sunt grupați îngerii, este înfățișat arborele crucii însuși (sau terevinul istoric) - „pomul vieții plantat în mijlocul paradisului”.
În străduința pentru forme simple și clare, pentru scheme precise și concise, Rublev nu aglomera compozițiile cu detalii inutile. Întregul peisaj este prezentat sub forma unui copac, a unei stânci și a camerelor sau, după cum explică Olsufiev, „natura” este „reprezentată sub forma unui copac și a unei stânci interpretate abstract”, „și munca mâinilor omului” - „sub formă de camere de arhitectură antică sau bizantină, de asemenea foarte îndepărtate de orice particularitate”. Să observăm, de asemenea, că imaginile unei stânci, a unui copac și a unei lespede sunt epitetele preferate în imnurile bisericești care o caracterizează pe Maica Domnului.
Îndepărtarea deliberată din naturalism este o trăsătură caracteristică a compoziției. Datorită acestui fapt, icoana se află în fața noastră nu ca un fenomen accidental și trecător al observării realiste a artistului, ci ca o viziune manifestată, într-o imagine creativă, a frumuseții inteligente ideale. Atunci când înfățișează această viziune, pictorul de icoană modifică uneori în mod deliberat, deformează contururile figurilor și obiectelor pentru ca acestea să realizeze și să exprime cutare sau cutare revelație. Deci, în icoana Treimii, doar extraordinara grație a figurilor angelice alungite ne face să uităm că sunt atât de departe de proporțiile naturale ale creșterii umane. Între timp, prin măsurare, se dovedește că înălțimea completă a figurilor lor este de 14 ori mai mare decât fața, în timp ce creșterea umană normală conține 8 capete. Această dorință de a ridica imaginea picturii icoanelor deasupra nivelului proporțiilor pământești devine și mai clară pe fundal

artă antică, unde acest fenomen este întâlnit în mod constant („vorbind despre deformarea creșterii”, scrie Olsufiev, p. 14, „În mod involuntar, îmi vine în minte versul lui Homer: „... a devenit mai înalt în tabăra lui”). și își găsește justificarea în conceptul bizantin, așa-numitul „Λιαταξισα”. În prezent, teoreticienii germani ai

artei au înaintat o doctrină care consideră că experiența vizuală, adică impresia primită de artist din lucrurile pe care le vede, nu afectează în mod direct imaginea creativă pe care și-o creează, ci totuși un binecunoscut psihologic intern. are loc proces şi numai după un act de formaţiuni interne (deformaţii) se formează în forme creative. Cu toate acestea, conform lui Olsufiev, cu mult înainte de apariția acestei doctrine în teoria artei moderne, bizantinii știau acest lucru, în care toată această doctrină era exprimată prin conceptul de „fliaraKCHcâ” (bidimensionalitate). Diataxia ridică, așadar, imaginea la arhetip și „înlocuind posibila diversitate cu constanță, se întoarce mereu de la înfățișare la frumusețile cele mai înalte ale geneticului și permanentului” (ib. p. 7). Astfel, dacă o reproducere sau o pictură este „rezultatul reprezentării limitate de subiectivitate”, atunci icoana este „rezultatul unei diataxii optologice”. Tot ce este momentan, accidental, trecător, care este valoros, de exemplu, în fotografie, este deja aruncat în imagine. Cu cât opera de artă este mai înaltă, cu atât vor fi mai sintetizate elementele ei „nemuritoare” individuale. În ceea ce privește icoana, ea nu numai că sintetizează fiecare detaliu liniar sau de culoare, ci o ia doar din partea atracției sale la Prototipul divin. Datorită acestui fapt, are loc această abstracție din natură. Prin urmare, acești îngeri se întind spre cer și devin mai sus decât lumea, de aceea se închină așa

iar contururile lor sunt îndoite, prin urmare, în armonie cu ele și în paralel, iau ascultător forma contururilor lor și a stâncii, și a copacului și a camerelor.

Interpretarea spațiului într-o icoană este, de asemenea, complet diferită de cea dintr-un tablou. După cum notează corect Olsufiev, nu există nicio perspectivă aeriană în icoană și atât perspectiva directă, cât și cea inversă sunt aplicate acelorași obiecte (camere, tronuri și taburete ale îngerilor). Toate acestea realizează proeminența figurilor în prim-plan, iar „spectatorul pierde proprietatea de a fi un centru de perspectivă și imaginea prezentată, în ansamblu, nu se mai îndepărtează de el în depărtare, ci este pentru el un dat, un fapt deductiv, a cărui sursă este lumina din care și în al cărui mediu este prezentată imaginea” (ib., p. 12).

III.

Nu mai puțin semnificativ și la fel de consistent cu simbolismul grafic și misticismul culorilor. Cineva a remarcat că, dacă linia poate fi numită corpul imaginii, atunci vopseaua este sufletul ei. Este dificil de descris colorarea în general și colorarea Trinității Rublev, în special, deoarece culorile sale, probabil, sunt cele mai uimitoare din ea. Puterea inspirației colorate a fost exprimată în ea nu numai în luminozitate și orbire, culori, deoarece icoanele din Novgorod erau, de asemenea, strălucitoare, ci și în capacitatea de a le combina într-o singură coardă de culoare. În ciuda toată dificultatea judecății verbale despre ei, Igor Grabar oferă o descriere cu totul excepțională a acestora în ceea ce privește talentul său *).

♦) Eseul de mai sus: „Andrei Rublen· Probleme de restaurare. M. 1926.

„Construit pe o combinație de nuanțe deschise de roz-liliac (hainele îngerului din stânga), gri-argintiu, ton verde de secară (himația îngerului din dreapta), galben auriu (aripi, fese), schema de culori a

„Trinității” se ridică brusc la gradul celor mai strălucitoare lovituri de albastru, aruncat cu un tact artistic incomparabil și un simț al proporției pe himația figurii centrale, oarecum mai puțin strălucitor pe tunica îngerului drept, și mai slab pe tunica îngerului stâng și destul de ușor, blând, albastru, ceresc, debordant - pe „subcapele” aripilor de înger. În centrul compoziției și-a primit rezoluția și lupta dintre lumini și umbre - în fața de masă albă a mesei și tunica întunecată a îngerului mijlociu, care este nodul întregii compoziții... Fețele sunt tratate în o manieră pitorească... Hainele sunt desenate într-un contur destul de hotărât... principiul pictural s-ar îmbina cu cel grafic, iar cu înțelepciunea marelui maestru se folosește alternativ unul dintre ele, apoi celălalt, in functie de sarcina. Cu ajutorul unei asemenea echilibrări, care amintește de munca unei pedale de pian, ceea ce se realizează în joc este ceea ce numim „atingere” în joc și care îi oferă lui Rublev posibilitatea, prin capul unei reproduceri reale a vieții, să creează impresia țesăturilor de mătase cu nuanțe irizate, așa cum a făcut pe hainele îngerului stâng, sau printr-o schemă de culori rafinată, acest concept de culoare de neuitat de verde pal cu roz, cu nuanțe de gri și maro și albastru-verde-albastru , evocă privitorului o dulce amintire a unui câmp verde, ușor maroniu de secară presărat cu flori de colț ”(ib. p. 74) .

Această descriere artistică este atât de vie încât face posibilă „vederea” întregului concept de culoare al icoanei Treimii. Vedem „căldura zilei” (Gen. 18, I) și aerul arzând cu foc și siluetat

figuri de îngeri care se evidențiază pe cerul amiezii, ale căror haine sunt străpunse de strălucirea orbitoare a unei flăcări albastre, căci, într-adevăr, se poate spune despre albastrul hainelor lor că arde. Toată saturația și plinătatea ei se concentrează în centru, pe himationul îngerului mijlociu, vorbind despre plinătatea adevărului divin conținut în el *). Egal cu el ca putere este violetul închis de pe chitonul său, exprimând puterea de foc regală a iubirii sale divine **). Postul Tatălui are în Sine plinătatea acestor flori, plinătatea adevărului și a iubirii, în puterea și lumina cărora locuiesc posturile la fel de cinstite ale Fiului și ale Duhului. De la îngerul central, o reflecție cade asupra îngerilor care stau pe părțile laterale ale acestuia. Din purpura împărătească a Tatălui, o reflecție roz-stacojie strălucește asupra Fiului, iar albastrul strălucitor al himation-ului său își revarsă lumina blândă de azur, mărturisind despre Fiul, ca despre Lumina de la Sfântul Părinte ***) .

Chitonul îngerului din stânga, Spiritul Adevărului, este umplut cu aceeași lumină albastră reflectată ca și tunica îngerului mijlociu, dar himația sa este argintită cu nuanțe verzi, în care, asemenea strălucirii cerului, sunt lumini albastre. reflectat căzând din himația îngerului mijlociu și, ca lumina soarelui, tonuri ușor roz din chitonul său de cireș. Această culoare verde mărturisește prezența Duhului Mângâietorului și a vieții Dătătorului: în valuri, ca de la vânt, există o suflare și o suflare de viață, iar în adâncurile sale -

♦) Albastrul este culoarea bucuriei și a fericirii și este un simbol al cerului și al adevărului divin etern. (Citat de preotul P. Florensky în „Stâlpul și temeiul adevărului”, p. 553.

*♦) Roșu este culoarea iubirii divine (ib.). ♦**) „Din Lumină, fără început, Fiul Luminii Înălțării și Lumina Conaturală a Duhului a ieșit, în mod inexprimabil și divin.” Akaf. Prev. Treime, cântecul canonului al III-lea.

Tonuri nykh - pace dulce, reconfortantă și nepământească.
Spre deosebire de icoana Pskov a Sfintei Treimi descrisă mai sus, unde contururile tuturor celor trei îngeri sunt complet identice și hainele sunt la fel de asemănătoare (toate au același chiton verde închis și simboluri de culoare cinabru), icoana Rublev vede prin inerentă fiecărei postase o imagine excelentă a realizării unei singure plinătăţi divine.
Momentul care unește toate cele trei figuri este aripile unui înger. Ei, parcă, umbră îngerii cu peretele lor auriu, iar linia la fel de albastră a contururilor interioare („sub-capsele”) îi leagă împreună printr-o singură legătură cerească.
Luminozitatea tronurilor și a scaunelor pentru picioare ale îngerilor completează și sporește impresia de nepământesc, care este semnul distinctiv al icoanei. Această luminozitate se realizează printr-o margine aurie, care în iconografie se numește „assista” *). Tactul artistic al pictorului de icoane este uimitor, împiedicându-l să decoreze hainele îngerilor cu aur. (Pe icoana Pskov, himațiile lor sunt acoperite cu „asistențe abundente”). O persoană nu ar trebui să fie orbită de strălucirea aparițiilor sale luminoase. Nu cu un foc arzător, ci într-o formă accesibilă percepției umane, Domnul în trei trepte i-a fost descoperit omului („El (Avraam) și-a ridicat ochii și s-a uitat și iată, trei oameni stau împotriva lui” Gen. 18, 2) și numai lumina s-a aprins din atingerea Lui
*) Când vedem o asistență pe o pictogramă, se presupune întotdeauna că este și până la.' i-b ar indica Zeitatea ca sursă. Carte. E. K. Trubechkoy. Două lumi în pictura antică a icoanelor rusești. M. 1918 p. IL

tronuri și taburete ♦), arată spre focul care emană de la Zeitate și trădează prezența Lui. Această înflăcărare a tronului este, de asemenea, în concordanță cu cuvintele imnurilor bisericești: Pe tronul de foc din cele mai înalte, șezi cu Tatăl fără de început și cu Duhul Tău dumnezeiesc ... ”(tropes, la sărbătoarea circumciziei G. IX) * **).
Dar nu numai picioarele și tronurile ard cu focul atingerii divine, ele ard și paharul care stă în centrul mesei divine, dezvăluind astfel în sine izvorul focului divin și al gloriei divine.
Inspirația creatoare și spiritualitatea acestei icoane mărturisește faptul că este aceeași perspicacitate inspirată în domeniul picturii icoanelor, pe care Cântarea Cântărilor este în Scriptură. Așa cum Cântarea Cântărilor, în frumusețea multicoloră a imaginilor iubirii pământești, ne zugrăvește misterul cel mai lăuntric al lui Hristos și Mireasa Sa - Biserica, tot așa icoana Rublev, în culorile multicolore ale realității noastre pământești și în armonia armonioasă a liniilor spațiului nostru pământesc, ne oferă o imagine a relațiilor divine Vpostazie. Pictorul antic de icoane a înțeles și a simțit lumea revelațiilor divine cu o claritate spirituală deosebită. Pregătindu-se pentru isprava picturii icoanelor, el a intrat într-un contact interior și misterios cu raiul. Rugăciunea și contemplarea inteligentă au inspirat Creativitatea sa și i-au dezvăluit Tainele ascunse ale Înțelepciunii.
♦) După Olsufiev (ib. p. 28), liniile tăieturii de aur „se păstrează destul de clar pe latura scaunului îngerului stâng”.

**) Pe o icoană a Școlii din Novgorod a Mântuitorului Atotputernic, fiecare dintre stâlpii care susțin tronul se termină cu o limbă de foc, ca și cum ar scăpa de pe tron.

lui Dumnezeu. Contemplându-le cu ochi inteligenți, le-a întruchipat în linii și culori și, astfel, dobândind înțelepciunea celei mai înalte simboluri, a creat impresia de grandoare nepământeană și de Frumusețe absolută, domnind peste timp și spațiu.

Valentina Zander.

Tailovo – Clamart

august-octombrie 1930

DESPRE NUMIREA OMULUI ŞI CĂILE FILOZOFULUI

(N. A. Berdyaev. „Cu privire la numirea unei persoane.” Experiență de etică paradoxală.).

<Și despre o astfel de persoană (nu știu dacă într-un corp sau fără trup, Dumnezeu știe) că a fost prins în paradis și a auzit cuvinte inexprimabile despre care nu i se poate spune unei persoane.. Mă pot lăuda cu o astfel de persoană; Nu mă voi lăuda cu mine, decât cu slăbiciunile mele.” (II Cor. XII, 3-5)

„Prometeu a fost, în esență, umil. Nu voia decât să fure foc din cer; a înțeles că nu avea voie să creeze acest foc.

(Dintr-o conversație paradoxală)

Dacă ar fi mai puține paradoxuri în această carte, s-ar putea să nu fie numit un „experiment de etică paradoxală”. Adevărat, etica „paradoxală” sună mai sărată în epoca noastră insipidă din punct de vedere cultural, emoționantă, dar pe această cale se află pecetea unei anumite temporalități, aproape publicism. Poate pentru că paradoxul în sine nu este spiritual (eshatologic nu etic). El este doar un accident filozofic al raționalismului, care bate în propriul său cerc. Cartea, incluzând în mod formal secțiunea eshatologică și mișcându-se în interior de această secțiune, în general, face o impresie mai degrabă filozofică și publicistică decât filosofică și mistică... Și, în mod ciudat, locurile cele mai publicistice, uneori, par a fi locurile de este cel mai „mistic” ei și cel mai mistic - pagini care se apropie de etica paradoxală... Poate că aceasta nu este doar paradoxitatea formală a cărții.

Ca fenomen filozofic, cartea „Despre destinul omului” ar trebui să fie profund salutată. Nu lipsit, din păcate, des

Cartea este construită pe patosul polemic obișnuit pentru autor, nu întotdeauna justificat. Și devine păcat că această execuție dreaptă... ea însăși, în cele din urmă, trebuie să stea pe schela propriei legi etice, îndreptată împotriva răului sau a binelui insuficient.

Omul este un creator în virtutea imuabilității imaginii și asemănării Creatorului. Iată baza real-etică a viziunii despre lume a lui Berdyaev. Iar acest „om-creator” devine şi trebuie să devină omul ideal al epocii moderne, în care

– în opinia autorului – idealurile epocilor istorice anterioare s-au estompat: sfințenia, canonul elen de frumusețe, eroismul, cavalerismul... Divinitatea-bărbăție, nerevelată în omenire, cere dezvăluirea chipului lui Dumnezeu – Imaginea Creatorului – în etică și viața umană. Iar autorul își asumă această sarcină: să caute, să

definească și să justifice imaginea Creatorului în om. Sarcina este dificilă, și mai ales pentru N. A. Berdyaev, care este capabil să expună atât de creativ și sincer nu numai viața umană, ci și etica umană și chiar în lumina nemiloasă a legii paradoxului.

N. A. Berdyaev este un apolog al libertății și, prin urmare, vom vorbi liber despre cartea sa.

Acea epigrafă a lui Gogol, pe care a pus-o în fruntea eticii sale: „tristețe pentru că nu vezi binele în bine”, o considerăm o epigrafă valoroasă pentru recenzie și despre cartea sa, în multe privințe, valoroasă despre bine.

Gogol a înțeles profund calitatea tristeții unui creștin în această lume. Desigur, din asta a ars rezultatele creativității sale înțelese de om. Berdyaev trece pe lângă această tragedie a creativității în „lumea acestei lumi”, iar descoperirea ei ar ajuta la clarificarea multor probleme principale a cărții sale paradoxale.

Dorind să risipească filozofic tristețea lui Gogol, Berdiaev o subliniază, dezvăluind în toată goliciunea ei tragedia existenței etice a lumii. Ca și cum masca ar fi complet îndepărtată de pe fața lumii adultere și păcătoase. Acesta este marele merit al lui Berdiaev, care a mers pe calea crucii ca Cap al Vieții, denunțând binele fals (farizei și cărturari) mai mult răul vizibil (vameși și curve). Expunerea ipocriziei, aspirația de foc la ultima adevăr

- strălucirea purității etice. Dar, bineînțeles, nu trebuie să uităm că focul acestei eforturi nu poate fi luat decât de mâna smereniei metafizice (înțelepte de șarpe)... Iată din nou paradoxitatea tragică a cărții, care se întipărește în mai multe dintre ele. avarii. Pe calea veridicității, etica filozofică trebuie

ajunge la limitele cărții „Despre destinul omului” și pășește fără îndoială peste ele, ducând în infinitul lui Dumnezeu crucea ta de „nebunie și nebunie” înaintea „lumii” — crucea ultimei înțelepciuni înaintea lui Dumnezeu Creatorul.

Principala întrebare a sistemului etic al „numirii unei persoane” - despre creativitate rămâne în esență nerezolvată de Berdyaev, deși este subliniată - aș dori să spun - adevărată. Impasul acestei întrebări constă în faptul că în categoriile minții creștine „creatorul” nu poate fi nici un alt ideal decât „sfântul”. Chipul și asemănarea lui Dumnezeu trebuie să fie revelate de Duhul ca răspuns la libertatea creativă a omului care se autodetermina. Domnul cheamă să facă binele și recunoaște ca mare doar pe cel care a făcut și — mai târziu — pe cel care a învățat (Matei 5:19). Aceasta este sfințenia, nu există limită la care, nici o singură formă. Există tot atâtea forme câte fețe umane există și chiar mai multe.

După ce a pus problema creativității ca scop uman, N. A. Berdyaev ar trebui să dezvăluie (în mod corespunzător în mod semnificativ) falsa ontologie a creativității. Aceasta este tocmai problema eticii sale, dar este departe de a fi suficient dezvăluită în carte, iar cititorul poate fi aproape de impresia că în înțelegerea creativității omului, autorul reflectă doar indirect experiența apostolică - experiența a doi mii de ani de creștinism, care a fost creat în spirit și adevăr. Cea mai semnificativă parte a cărții - despre fantezii, pe lângă acuratețea previziunii filozofice, este și ea semnificativă pentru că este tocmai o analiză a falsei ontologie a creativității. Din păcate, autorul nu surprinde cea mai largă zonă a fantasmagoriei: fantasmagoria creativității filosofice, fantasmagoria înțelepciunii false și a artei

umane false, îndumnezeind haosul cosmosului căzut, care este ispita unei culturi false care domnește (sau mai bine zis, domneste) in lume. Un filtru polemic inutil și care nu reflectă realitatea, turnând o carte împotriva unora dintre sfinți. părinți*, poate da cititorului o direcție greșită a gândirii, deși este posibil ca „tactic” să fie și un simptom favorabil pentru cercul unor oameni care salută nu doar „libertatea în Biserică”, ci și „libertatea față de Biserică”. ." Întreaga experiență a Bisericii se bazează pe creativitatea în rugăciune („a face” o rugăciune) și „mântuirea personală” însăși, împotriva căreia

♦) Tratat de Sf. Mitul lui Patara „Sărbătoarea celor zece fecioare” este jalnic și banal. · Tratat Bl. Augustin este imposibil de citit, un asemenea spirit de filistinism miroase a el. . . (pag. 251)

autorul consideră necesar să se înarmeze, este în esență (în esența sa adevărată, patristică) ceva infinit diferit de închiderea îngust egoistă a sufletului în propriul sine. „Mântuirea Mea” este în întregime (în afară de toată creativitatea!) în afara mea — în Hristos, iar Hristos este Mântuirea tuturor, El este Alfa și Omega vieții. În ea, trebuie să-și „distrugă sufletul”, „propria” creativitate... Nu poți nimici decât ceea ce ai... Se amintește involuntar cuvintele bătrânului Nectarie de la Optina: „Dumnezeu nu creează decât din nimic... trebuie să te creezi cu nimic, iar Dumnezeu va crea din tine. Preasfânta Maica Domnului și-a creat „nimic” mai mult decât alții și mai mult decât totul este înălțat de Dumnezeu.” Simplitatea și înțelepciunea copilărească a acestor cuvinte pot fi epigraful unei cărți filosofice despre scopul creator al omului? Întrebarea este esențială pentru calea filozofiei. Vârstnicul Nektarios, ca și mitropolitul Filaret, care a vorbit despre același lucru, cunosc și libertatea meonică a omului, dar cum „copiii în Hristos” o extind către Tatăl pentru crearea celei de-a doua creații - a doua naștere.
Este de remarcat faptul că, cu ideea sa de „creativitate”, opusă polemic „mântuirii personale”, Berdiaev (invizibil pentru el însuși) a întâlnit faptul creării rugăciunii lui Isus: „Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă pe mine, un păcătos." Această rugăciune purtătoare de duh (din belșug până la nenumărate roade), care crede în sensul ei nu în personalitatea creatului său, ci în Domnul lui Hristos, reprezintă aproximarea vizuală a „egoismului neegoist” al lui Hristos, ca iubire” toate inimile”, ca un crucifix în persoana lui Hristos. Berdiaev însuși nu poate decât să afirme acest lucru: „Trebuie să-ți iubești aproapele ca pe tine însuți: asta înseamnă că trebuie să te iubești pe tine însuți, să onorezi chipul lui Dumnezeu în tine. Această iubire se opune egoismului și egocentrismului, adică nebuniei care se plasează în centrul universului” (p. 140). Și de aceea, cuvintele lui par fantastice că „este imposibil să creezi cu un singur sentiment necontenit de păcătoșenie și cu o singură smerenie” (p. 140). Sentimentul de păcătoșenie este întotdeauna „neîncetat” și trebuie, ca și aerul, să pătrundă în toți porii creativității umane, să formeze atmosfera vieții umane pământești sub Har. (Acest lucru este exprimat în cel mai profund mod de către Biserică în rugăciunea penitenţială a psalmului cincisprezecelea, citită de preot la arderea altarului în timpul imnului heruvicilor, care formează starea îngerească.

1) „Doar că nu vreau să am nicio mântuire în mine. De aceea am venit la Hristos, pentru că mi-am dat seama că nu am nimic mântuitor în mine” (gândul fiecărui creștin)

rugându-se). Mai mult, adevărata smerenie – cum poate „unul” să rămână? Nu este orice muncă, orice faptă, orice slujire adevărată a unui creștin, smerenie?... „În interiorul lumii creștine”, spune Berdyaev, „se opun două tendințe morale: smerenia și creativitatea, morala mântuirii personale și frica de moartea și moralitatea creatoare a valorilor, morala dăruirii transformării și transformării lumii” (p. 145). Artificialitatea acestei scheme – astfel exprimată – este dincolo de orice îndoială. Fără sarea smereniei spirituale adevărate, ce este imposibil și ce creativitate creștină. Creativitatea creștină, nesărată cu smerenie, este o contradictio in adjecto.

Schimbarea la față a lumii – după cuvântul lui Dumnezeu – este un act al Slavei lui Dumnezeu, și nicidecum un om căzut, izgonit din paradis, care nu este în stare să se transforme fără Slava lui Dumnezeu, nici măcar pe sine însuși. . Și, desigur, nici măcar un fir de nisip în lume! „Fără Mine, nu poți crea nimic”, – corecția divină făcută în prealabil tuturor celor care sunt rostite în istoria cuvintelor umane despre creativitate.

Dacă Berdyaev se răzvrătește împotriva falsei smerenii, a înțelegerii false a adâncurilor păcătoșiei, atunci acest lucru trebuie exprimat mult mai clar. Căci numai în acest ultim caz noua sa concepție morală despre creativitate va fi – pentru creștini – în concordanță cu adevărul evanghelic etern și va intra în vistieria cunoașterii Bisericii.

Întrebarea numirii unei persoane este chiar mai profundă decât o spune N. A. Berdyaev. Și nu sunt ascunse în lupta sa altruistă împotriva „mântuirii personale” sale elemente de simplificare necreativă a problemei personalității umane, care se ridică mult deasupra egoismului uman în toate manifestările spiritului său. Aici Berdyaev clar nu ține cont de transformarea „conștiinței personale” - acest moment central al ascezei creștine a Grației. Cunoaștem trei pași în apropierea lui Dumnezeu: sclav, mercenar și filial. Dar în stadiul actual (în momentele cunoscute din viața fiecărui creștin), orice sens se pierde între sclavia lui Dumnezeu, serviciul mercenar față de El și devotamentul filial. Căci în legătură cu Prea Sfântă Treime, toate sentimentele vii, rugătoare ale unei persoane sunt infinit de sfinte și înalte și sfidează orice standarde ale relațiilor umane. În legătură cu Preasfânta dintre Sfinte, Cuvântul lui Dumnezeu, toate cele trei sentimente ale pașilor omenești se contopesc, transformate într-o singură împărăție a lui Dumnezeu, venind în „putere” (Marcu 9:1) și inundând omul interior. Moartea unui tâlhar prudent este un exemplu în acest sens.

Nu putem decât să afirmăm că o persoană trebuie să-și piardă complet, să-și răstignească, să-și incinereze imaginarul, abnegația intelectuală, atunci când unei persoane începe să i se pară că este deasupra conceptelor evanghelice „egoiste” de recompense și pedepse. Nu putem să nu afirmăm că o persoană nu depășește niciodată pe pământ conceptele date în Evanghelie. După cum acceptă Spiritul, aceste concepte sunt transformate, dar o persoană nu le depășește niciodată. Și prin urmare, a fi ispitit de imaginile evanghelice ale prudenței sau a le considera ca aparținând cercului inferior, exoteric, nu înseamnă a înțelege profunzimea Evangheliei. Serafim Motovilov, există mult mai mult abnegație filială decât în multe tratate abstracte care vorbesc

despre sentimente înalte de iubire dezinteresată pentru Dumnezeu. Categoria „înălțimii” pământești și nobleței nu este aplicabilă înălțimii și nobilimii Evangheliei. Este necesar să răstigniți lumea epistemologiei spirituale din punct de vedere etic și escatologic, pentru a îndeplini principiul în filozofie: „Dă sânge și primește Duhul”.
Este ca și cum Berdyaev se teme să nu fie „nebun” în ochii filozofiei pure a acestei lumi și este prea greu să depășești infinitul malefic al epistemologiei logice devastate. Ƅlah al solului nou găsit, dar conchide și autorul în aceste limite. Paradoxalitatea, însă, ca instrument epistemologic, are, fără îndoială, două scopuri: ascuțimea eshatologiei și impasul raționalismului.
Tragedia eticii lui N. A. Berdyaev provine dintr-o apropiere prea „încă” mare (nu liber-arbitrală, subordonată-sânge) față de falsele manifestări creative și realizări ale gândirii filosofice mondiale, supuse unei judecăți mai precise a adevărului Evangheliei. „Oricât de interesant este tot ceea ce spune Nietzsche, adevărul constă în exact opusul” (p. 123) - acesta este un exemplu de „filozofie dublă” fals generos, care slăbește (răcirea apocaliptică) adevărul său.
Nu am dori deloc să punem în fața autorului sarcina sinuciderii formal filozofice. Drojdia nu trebuie să iasă din aluat. Dar ar fi reconfortant să vedem în opera lui N. A. Berdyaev o linie și mai independentă. Mai independent de filozofie decât de Biserică. O linie de dependență mai mică de originalitatea prostește nesfârșită, fals culturală, atât de amestecată în cultura lumii cu ideea de creativitate.

Dacă N. A. Berdyaev nu i-ar fi fost frică de dependența de „teologie” *), nici nu i-ar fi fost frică de a fi slujitorul ei în cel mai pur sens al cuvântului, adică ar fi oprit tradiția filosofiei pseudo-libere: a fi în opoziția lui Feuerbach față de teologie - ar putea să-și numească cartea: „o experiență de etică spirituală”, deoarece cartea sa depășește sfera „sufletească” a filosofiei și merge de-a lungul sferei spirituale a afirmațiilor profetice înrădăcinate în credința lui Hristos, care salvează atât filosofia, cât și etica de întunericul virtuții mulțumite de sine de către Spirit. Centrul și sensul cărții în mărturia filozofică este în Ƅ (înțelegem acest cuvânt în modul creștin timpuriu) despre Hristos, despre Cuvânt - Sensul, care a creat lumea - Alfa și Omega a ființei.
Degeaba autorul atacă „teologia ortodoxă” pentru a-și menține libertatea filozofică. Teologia ortodoxă, reprezentată de cel puțin trei dintre stâlpii săi, numiți de Biserică drept reprezentanți în acest domeniu, adică Sf. Ioan Teologul, Grigorie Teologul și Simeon Noul Teolog - nu contrazice cu adevărat toate afirmațiile sale creative... Și în ceea ce contrazice, acolo ea ni se pare mai corectă decât N. A. Berdyaev.
Berdyaev spune: „Filozofia vine la rezultatele cunoașterii din procesul cognitiv însuși, nu tolerează impunerea rezultatelor cunoașterii din exterior, pe care teologia le tolerează” (p. 6). Unde și cum tolerează teologia „impunerea și soneria” (?) a rezultatelor cunoașterii? Și, dacă luăm în considerare impunerea percepției adevărurilor revelate (cum a fost cazul stâlpilor teologiei bisericești enumerate mai sus), atunci filozofia nu tolerează acest proces de comuniune cu ceea ce era cunoscut? Desigur, suferă - și întreaga istorie a filozofiei este o dovadă în acest sens - dar o diferență esențială constă între cele două

discipline: adevărata cunoaștere teologică este legată de simplitatea copilărească a credinței și a iubirii pentru Mântuitorul-Logos, în timp ce filozofică, se presupune că cunoașterea liberă se află întotdeauna în poziția unui șarpe care își devorează coada, adică se rotește în atmosfera unei minți nepurificate de har și a unei inimi neeliberate de corpul ceților carnale. Rev. Isaac Sirinul, care a mers pe calea credinței și a revelațiilor pline de har, ești foarte

*) Este greu de determinat ce înseamnă, de fapt, Berdiaev prin „viziune teologică asupra lumii”, despre care el spune că „coincide cu evoluționismul naturalist” (p. 37) în „negarea creativității”. De exemplu. crezul ortodox de la Niceea, care este un extras din viziunea teologică asupra lumii – în ce fel „coincide cu viziunea naturalistă asupra lumii”?

vorbește izbitor despre această stare a „filozofilor externi” *), împărțind astfel filosofia în „exterior” (în raport cu Biserica lui Hristos, desigur, în sensul: I Cor. 5, 13) și într-o altă filozofie „internă” , percepută de el ca un serviciu adus Duhului.

Dar, în esență, este întotdeauna mai corect să spunem nu că „filozofia vine” sau „teologia îndură” orice construcție, ci că o persoană vine, o persoană îndură, căci de fapt, în ordinea pământească a ambelor discipline, există pot fi în egală măsură cei care cunosc adevărul cu har.Revelația veșnică și cei care gândesc în limitele minții carnale (uneori foarte subtile).

Cele mai strălucitoare pagini ale cărții trebuie recunoscute drept primele capitole ale secțiunii „Întrebări concrete de etică”. Se pare că norocul lui Berdiaev în acest sens îi va cere să ceară în continuare creativitate în direcția eticii eshatologice și practice (sau „etica creativității practice”). Cartea sa, în general, este puțin accesibilă cititorului obișnuit de cărți intelectuale, iar întrebările de etică creativă sunt întrebări ale cititorului, și nu ale academiei. Filosofia etică trebuie să depășească caracterul academic al înțelepciunii sale. În aceasta ar fi cea mai reală cucerire culturală și justificare. (Desigur, aceasta este și calea teologiei non-lumești, non-filosofice). Departamentul eshatologic dezamăgitor. Însăși introducerea ei în etică este creativitatea înțeleaptă a autorului, dar interpretarea întrebării nu-l mută cu adevărat din locul său eshatologic. Berdiaev nu a reușit deloc să „justifice” iadul... nici măcar să-l nege. Și, să ne ierte autorul, aici a fost dezvăluit cu o claritate uimitoare cuvântul lui Dumnezeu despre „rușinea înțelepciunii înțelepților” și respingerea „minții rezonabile”. Mintea, chiar fecundată de Logos, chiar și de cerul-profetic-creștin, a dat într-o fundătură și bate ca o pasăre rănită în inimă. Mai degrabă, ca Icar, mintea cade, topindu-și aripile la focul Înțelepciunii lui Dumnezeu, prin linia căreia nu are voie să treacă. Și - să nu ne ascundem - este bucuros să contemplem cum înțelepciunea înțeleptului bate în cursele simplității copilărești a Apocalipsei, incapabil să zboare mai sus... acolo unde Duhul Însuși îi atrage deja pe cei care au răstignit în ei înșiși nu numai etica veche,

*) „Mintea are contemplare pentru a se contempla pe sine. În el s-au înălțat cu mintea filozofii externi la prezentarea creaturii.

dar şi întreaga natură paradoxală a noii etici. „.Semnul principal al filozofiei spiritului este că nu există în ea nici un obiect de cunoaștere” ... (p. 9), spune autorul, legând filosofia și viața cu

aceasta. Rămâne întrebarea cum poate fi realizată această conexiune ca act creativ de cunoaștere reală. Adevărata dificultate în a face această legătură se resimte în obiectivarea Dumnezeului Viu în însăși cartea despre numirea omului. Această obiectivare nu poate rămâne în nicio așa-zisa „filozofie a spiritului”, care se va întâlni în același timp cu marginea eshatologiei și impasul raportului paradoxal.
Filosofia autentică a spiritului - și aceasta este principala sa diferență față de filosofia non-spirituală - trebuie să conțină rugăciunea ca atmosferă a cunoașterii sale. Este o mare greșeală să considerăm că Spiritul este exprimat abstract. Nu se poate vorbi spiritual „despre Duh”, se poate vorbi doar „despre Duh”. Spiritul nu se pretează la obiectivizare, iar aceasta este adevărata înțelegere filozofică - pentru a ajunge la această conștiință. Dar și această conștiință trebuie transferată. Nu există altă cale de a realiza cunoașterea epistemologică a Duhului, decât prin rugăciune. Rugăciunea, ca orice adevărată operă a vieții, impregnată de spiritul rugăciunii, poartă în sine o lume diferită - acea lume pe care „filozofia culturală” nu o cunoaște, sau despre care doar o știe. Adevărata slăbiciune a minții constă tocmai în faptul că, ajungând la cunoașterea propriei insuficiențe și, acceptând cunoașterea „despre Dumnezeu”, rămâne neștiutoare de Dumnezeu, netransfigurată în Duhul, deși a acceptat (abstract) „primatul Duhului”.
Filosofia, depășind această limită, devine o „rugăciune a rațiunii”, pierde metoda de obiectivare rece a Domnului (inerentă, fără îndoială, misticismului german, ca parțial în N. A. Berdyaev), se unește cu spiritul inimii, intră în filial, calea transversală a „respingărilor”, devine mai puțin „tolerant pe scară largă” față de răzvrătirile împotriva voinței Tatălui – nu din neplăcere față de cei care s-au răzvrătit, ci din dragoste pentru Adevărul celor blândi ai lui Dumnezeu, fără apărare aici de atacurile lui Dumnezeu. Spiritul uman. „Filosofia Spiritului” nu poate fi decât așa.
Căci cea mai serioasă întrebare a acestei filozofii este întrebarea: ce spirit? - grațios, unit cu Duhul Sfânt sau - gol de Har, un duh ocult rece - tot un spirit care poate fi eliberat și de materie, dar lăsat, lăsat fără unire cu Dumnezeul Viu.
Filosofia lui Berdyaev nu suferă de acest lucru - o întrebare cu adevărat creativă pentru orice cunoaștere spirituală. Duhul uman, nefertilizat de Duhul Sfânt, este

un pericol cognitiv mai mare decât carnea. Întreaga ispită a sistemelor oculte teosofice și antroposofice constă în aceasta. Urme ale aceluiași lucru sunt vizibile în opera lui Berdyaev. Dându-și seama, desigur, de toate minciunile antroposofiei și teosofiei oculte, Berdiaev nu și-a dat încă suficient opera sa creatoare Dumnezeului-Tatăl Viu, nu l-a adoptat suficient de Unicul Învățător Iisus Hristos. Și de aceea, flacăra rece a spiritului uman „autonom” încă pâlpâie printre paginile operei sale creatoare – o operă creatoare care și-a găsit ideologic calea cea bună, dar nu are încă credința să le urmeze până la capăt.
Prin „creativitatea rugăciunii” nu înțelegem o evoluție... Pascal, la fel ca Francisc de Assisi, a fost creatorul „creativității rugăciunii” în Occident. (De la contemporanii occidentali - Ernest Ello, Leon Blois... Luăm nume pentru un exemplu rapid). Gândirea religioasă a Orientului este preponderent de acest tip.
Rugăciunea Ortodoxiei – martiriul Ortodoxiei Evanghelice – poate, desigur, să urmeze ambele căi în lume: calea tăcerii și calea

creativității. PE. Berdyaev va aparține a doua cale a culturii bisericești, dacă nu se îngrădește cu libertatea imaginară a creativității imaginare de trupul Bisericii lui Hristos, suferind în toate felurile în lume, militant cu spiritul lumii și triumfător în cunoasterea lui Dumnezeu.
Învățătura cărții „Despre numirea omului” că libertatea umană vine doar „jumătate” de la Dumnezeu, iar cealaltă jumătate provine din „nimic” meonic (din care este creat omul), nu este o încercare de a-și îngrădi creativitatea – libertatea cuiva – față de Creator, numai în Cine singur își găsește omul cu adevărat libertatea? Oare „chipul și asemănarea” omului urcă simultan la Creator și la „neantul meonic”? Nu este aceasta doctrina a două imagini și asemănări în om, care în același timp i-au dat omului libertate? Dacă în om există cu adevărat o singură imagine și o singură asemănare, atunci nu poate exista dualitate a sursei libertății. Nu este necesar, dimpotrivă, să afirmăm acel neant meonic, către care o persoană se întinde uneori, plecând de la Dumnezeu, ca izvor de non-libertate? Cel mai prețios și inimitabil cuvânt „libertate” – poate o persoană să scape din Îmbrățișarea Tatălui? uman. Este de neconceput pentru o persoană să părăsească sânul Tatălui fără să găsească aici plenitudinea propriei sale – și anume, nu abstractă, tocmai nu dialectică, ci – libertate filială.

A distruge în sânul Creatorului toate semnele libertății autonom-meonice pentru a o dobândi în universul creației, iată tot adevărul evanghelic despre Tatăl Ceresc, despre iubirea pentru El de neînvins și despre găsirea vieții prin distrugerea ei în El - Predarea pe jumătate a sinelui Dumnezeu, pe jumătate lăsarea în golul neantului, este o filozofie care distruge o persoană, pe care Fiul lui Dumnezeu a distrus-o în lume.
Domnul Creatorul a distrus toată nedescrisul Divinității și Creativității Sale de pe cruce în fața ochilor omenești, iar omul nu poate distruge (fără rămășițe!) libertatea nesemnificației sale meonice în fața lui Dumnezeu?! este amar în gura ortodocșilor. -Filosofia apostolică a spiritului.
Gândurile lui Berdyaev despre „înțelegerea biblică a lui Dumnezeu” par infidele și nedemne de un spirit binecuvântat din carte și stări emoționale? Înțelegerea statică a lui Dumnezeu ca act pur, fără potențial în sine, mulțumit de sine, fără nevoie de nimic, este o înțelegere filozofico-aristotelică, și nu biblică, a lui Dumnezeu. Dumnezeul Bibliei, Dumnezeul Apocalipsei nu este deloc un act pur, dezvăluie o viață eficientă și emoționantă, drama oricărei vieți, mișcare interioară, dar se dezvăluie exoteric.Le este frică să-i atribuie lui Dumnezeu cel interior. tragedie inerentă oricărei vieți, tânjind după celălalt, după nașterea unei persoane, dar nu le este deloc frică să atribuie furie, gelozie, răzbunare și alte stări afective care sunt considerate condamnabile pentru o persoană. Există o prăpastie profundă între înțelegerea perfecțiunii umane și a perfecțiunii lui Dumnezeu. Satisfacția de sine, autosuficiența, imobilitatea de piatră, mândria, cererea de supunere neîntreruptă față de sine - toate proprietățile pe care credința creștină le consideră vicioase, dar le atribuie cu calm lui Dumnezeu ”(Subliniat. LI.) (p. 32) . .. Citând aceste gânduri N.A. Berdyaev, suntem uimiți de frivolitatea lor, care este atât de neobișnuită pentru autor. Când și unde și ce „credință creștină” ar putea spune astfel de lucruri? Suportă păcătoșenia

Zeitățile, cu emoționalitatea Lui umană, sunt o chestiune de politeism crepuscular, care, bineînțeles, poate renaște în felul său în cutare sau cutare creștin pseudocredincios, dar pentru care este de neconceput să facem responsabilă „credința creștină”. . Biserica înțelege efectele acțiunilor lui Dumnezeu în lume (despre care vorbește Biblia) deloc emoțional, nu în conformitate cu o persoană, ci sublimațional. Acțiunea de sublimare produce o „frică de Dumnezeu” plină de har – cea mai înaltă reverență – în fața Creatorului, pătrunzând toate conceptele umane (necesare unei persoane) despre El. Limbajul conceptelor spectaculoase este limbajul infantil al pământului, care este depășit doar de „frică” („groază”, după Berdyaev) sublimând conținutul fiecărui concept uman, întors spre Dumnezeu.
În Biserică, problema înțelegerii lui Dumnezeu „ca un act curat” sau ca „statică” nici nu se poate pune. Dacă cineva nu-și poate privi tatăl pământesc ca pe un „act pur” sau ca pe un „static” (ar fi o expresie, poate iubire filozofică, dar nu umană), cu atât mai mult nu se poate vorbi despre Tatăl Viu din Ceruri în categoriile a obiectivismului mort.
Înțelegerea spirituală a apropierea Domnului este nesfârșită, dar toate sunt în afara categoriilor, chiar și în afara „filozofiei”. Desigur, și cele care au fost fixate în expresii teologice apofatice și catafatice. Simbolul Sf. Grigore Făcătorul de Minuni este cel mai bun răspuns la N. A. Berdyaev, cum „credința creștină” îl înțelege pe Dumnezeul Viu, pe care îl iubește mult mai mult decât îl înțelege, mărturisește mult mai mult decât îl determină. Iar printre ascetii credintei Bisericii, ca si printre ascetii gandirii Bisericii, se exprima cunoasterea lui Dumnezeu, ca tacerea sentimentelor si actiunea Duhului.
Nu în toată esențialitatea ei Berdiaev însuși percepe semnificația preoției Bisericii. Preoția apostolică nu este doar un semn simbolic, ci și o putere reală, indiferent dacă cineva (sau chiar preotul însuși) folosește sau nu această putere. Preoția este mijlocirea iubirii, mijlocirea misterelor, talentul unei puteri speciale date omului păcătos. El este un talent pentru creativitate autentică și înaltă, potrivit Bisericii, și N. A. Berdyaev a fost, în legătură cu sistemul său de etică eshatologică, cel care ar percepe cel mai ușor preoția, nu ca simbolism, chiar „real”, ci ca realitate. . Cu toate acestea, vede două lumi: lumea simbolismului și lumea realității și raportează preoția la prima lume, opunând-o sfințeniei, cât și birocrației statului -

eroism de stat. Dar puterea nu este un simbol, ci o realitate. Realitatea puterii poate fi decolorată până la simbolism (poate că Berdyaev este sedus de acest proces), dar atunci va fi o rebeliune împotriva realității. Cum se poate primi Împărtăşania fără credinţă, dar din aceasta nu se va întoarce înapoi în pâine, ci va rămâne Trupul, iar cel ce mănâncă fără credinţă va gusta judecata. „Sfânt” și „preot” nu trebuie confundate, dar nu pot fi niciodată opuse. Este imposibil să te opui cerului” și „ziua”, dar aceste concepte pot fi combinate. Nu există elemente de opoziție aici. Preoția, în cazul păcătoșeniei preotului, dar în credința sa ca dar al său, sau după credința altuia, poate fi o realitate mai mare a sfințeniei, o sfințire mai mare a pământului, decât sfințenia care nu este înrădăcinată în ordinea lumii, adică nu are darul sfințirii pământului. Înaintea Judecății, înaintea

„viziunii”, numai în atmosfera pământească a credinței, în care trăim cu toții, este imposibil să trasăm o graniță definitivă între sfințenia simbolică și cea reală. Preoția, având în sine un real simbolism, desigur, în conștiința credinței ortodoxe este o realitate mai solidă și mai clară epistemologic decât sfințenia.
Spiritul unei anumite indiferențe este evident și în polemica lui Berdiaev împotriva „fricii” în general, ca material etic. Aici autorul apare în ochii cititorului, parcă surprins de elementul fantasmagoric, pe care el însuși l-a denunțat atât de creativ în propria carte. Categoria fricii îi este aplicabilă în întregime, căci el exprimă frica înaintea fricii (... la fel ca înaintea „mântuirii personale”).
Acesta este secretul eticii spirituale, că nu orice frică este contrară iubirii. Binecuvântarea iubirii este frica, dar îngerească, a lui Dumnezeu. Și de aceea el este „începutul Înțelepciunii” – după cuvântul Înțeleptului. Nu trupesc, demonic, fără har, ci filial, spiritual, care este atmosfera creatoare a Harului, după mărturia tuturor celor care au avut dragoste desăvârșită. „În ce frică și tremur sunt creștinii?” întreabă Rev. Macarie din Egipt și răspunde: „Ca să nu te târăști în ceva, ci să fii în armonie cu Harul” (Conversația 27).
Cel care dorea să fie excomunicat de la Hristos pentru frații săi, pe care niciun înger nu i-a putut excomunica din dragostea lui Hristos, până la sfârșitul zilelor i-a fost frică de sine, și-a dat seama că curge într-un câmp creator schimbător al vieții și a crezut. puterea neînfricării numai în Hristos care trăiește în el - Opusul „fricii de sclav” - „groază mistică”

su” este oarecum artificială. Poate fi valoroasă pentru raționamentul didactic. Dar este mai bine să nu schimbăm terminologia spirituală care s-a dezvoltat de-a lungul a mii de ani, înrădăcinată în cuvântul lui Dumnezeu și încă de înțeles doar pentru cei care merg ei înșiși la spirit.
Rupându-se de propria sa percepție eshatologică a realității de către N. A. Berdyaev și în înțelegerea „legii” ca normă. Berdyaev se luptă titanic cu legea, ca normă. Dar această luptă este asemănătoare cu lupta cu Dumnezeu a acelor atei care nu se luptă cu Dumnezeul Viu (pentru că nu-L cunosc), ci cu ficțiunea lor despre Dumnezeu, I. N. A. Berdyaev se luptă cu ficțiunea sa despre Lege, cu a lui. propria lege despre lege. Dar „legea” este un concept mult mai spiritual și eshatologic decât pare rațiunii pure sau practice. Legea este Taina Ființei, și deloc „norma”. Norma este o reflectare – mereu slabă – a legii. Legalismul este nesupunere de lege, mai rău decât fărădelege. Legalismul este privarea de Legea Spiritului. Iar în acest legalism, doar „din cealaltă parte”, cade toți cei care se luptă cu legalismul prin înjosirea spiritului și a misterului Legii.
Legea spiritului evanghelic, legea vieții cerești, desigur, a fost investită în întregime în Vechiul Testament, doar că nu a fost revelată economic. Domnul a venit să nu încalce legea... Și nu trebuie să o încălcăm identificând-o cu norma. Împărăția lui Dumnezeu – Ierusalimul Ceresc – este o nouă revelație a aceleiași Legi Unice Creatoare, care nu are altă normă, decât: „fiți desăvârșiți, precum Tatăl vostru Ceresc este desăvârșit”. Legea este sfințenia infinită a Ființei în Dumnezeu, de la care niciun lucru nu poate cădea.
Această Lege Divină, greu de înțeles prin înțelepciune, numai prin încrederea în dragostea față de Legiuitor, seducătoare pentru avocații evrei și nebunia pentru înțelepții greci, – această Lege a revelat

lumii – ca o revelație a Adevărului – secretul celor două căi. a libertăţii umane: cel larg şi cel îngust. Această taină de neconceput străbate întreaga Evanghelie, de înțeles doar prin iubirea atot-arzătoare pentru Dumnezeu. Aceasta este profeția lui Dumnezeu despre Adevărul Vieții și Morții, despre grâu și neghină - există aceeași Cruce ca întreaga Evanghelie și, pe lângă proclamarea realității, servește ca măsură a credinței-încrederii unei persoane în Dumnezeu și în distrugerea vechiului său bine, acel bine foarte neplăcut, acela cea mai puțin dreaptă dreptate, la care N. A. Berdyaev s-a ridicat cu dreptate, nefiind ajuns doar la capătul eticii sale eshatologice, întorcându-se înapoi, pentru a-și privi arderea.

veche patrie filozofică, și... oprit, în contemplarea celor abandonați. Mintea veche („mare”, după cum spuneau cu înțelepciune sfinții părinți) nu acceptă secrete, una dintre cele mai mari: secretul ascultării filiale libere „răpirea lui Sigor” (vezi Marele Canon al Sfântului Andrei al Cretei), din orașe în flăcări. El nu are puterea (dragoste evanghelică!) să urască „tatăl și mama” – categoriile sale cehe de modă veche: să se despartă de filosofia „bunătății” sale, de cultura „dreptății” sale.
A recunoaște nesemnificația evaluărilor etice ale cuiva, sau cel puțin a înțelege relativitatea lor pentru Ființa transcendentă, este la fel de dificil pentru conștiința legalistă și culturală modernă a unei persoane, precum a fost pentru conștiința legalistă antică a evreilor; Asta a fost o ispită, și aceasta este ispita unei culturi false, nu filiale, necunoașterea Tatălui.
„Ispitirea iadului” este ispita eticii vechi, acea etică „bună” pe care N. A. Berdyaev a adus-o creativ la rațiune, dar din care el însuși nu a ieșit complet *). Așa cum la răsturnarea erelor vechi și noi ale omenirii – în urmă cu două mii de ani – omul legalistul a vrut să-L limiteze pe Dumnezeu la norma înălțimii și a depărtării de pământ, tot așa și acum omul, sedus de legea culturii false, vrea să-L limiteze pe Dumnezeu la norma de etică de scara sa meonico-morală.
Este imposibil de acceptat că iadul este o „problemă”. Acesta este un dat, dacă este un subiect, atunci doar ca un dat. Această dăruire este analogă cu dăruirea concepției fără semințe.
Iadul este realitate, realitate antropologico-demonologică – fără îndoială urcând dincolo de etica antropologică... Realitatea „copiilor diavolului” (Ioan 8:44), care fac faptele „tatălui lor” și „nimic” (!) (Ioan 14, 30) cei care nu au în Hristos, este înfățișat în Evanghelie ca neghină plantată de vrăjmaș în grâu, invizibilă în perioada de creștere a răsadurilor (istoria culturii), și abia după un timp observat... Toate acestea adâncesc (și simplifică!) nemăsurat întrebarea, făcând-o, în orice caz, insuportabilă pentru metodologia la care aderă filosofia lui Berdiaev, pierzând în acest moment mai ales sarea caracterului ei eshatologic.
*) În ciuda cuvintelor sale frumoase: „Nu poate exista judecată asupra lui Dumnezeu, căci El este izvorul tuturor geniilor din punctul de vedere al cărora are loc judecata”, (p. 48) .... Iată nașterea acelei etici filiale despre care am vorbit.

Un creștin este un filozof care cheamă societatea la ultima adevăr. El însuși trebuie să îndure testul curajului eshatologic și al veridicității, dragostea lui pentru Dumnezeu, ca încrederea Sa

nemărginită evlavioasă în Cuvântul dat, dreptatea Lui în întregime de altă lume, care se ridică deasupra atmosferei noastre etice la fel de mult ca cerul de deasupra acoperișurilor noastre.
Altfel, fără „distrugerea sufletului”, mintea neliniștită în raiul Evangheliei (vesele, strălucitoare, desigur, distrugerea fiilor!) Este greu, aproape imposibil, să ieși să predice în lume cu adevărat. cuvinte noi, cu adevărat adevărate, ale eticii creștine.
Creștinismul a devenit complet lipsit de sare, nu numai pentru că sunt mulți ipocriți în el, ci mai ales pentru că cei care demasc ei înșiși ipocrizia nu își desăvârșesc nici fuga din lumea decrepită a sentimentelor și gândurilor distruse de Dumnezeu, nici dragostea lor înfocată pentru Tatăl Viu. , acea dragoste pe care Fiul Omului a adus-o pe pământ și cum a lâncezit până s-a aprins (Luca 12:49). Preoții, profesorii, filozofii creștinismului, a căror judecată este de multe ori mai severă, nu duc la capăt posibila lor devotament față de Dumnezeu în lume: ei răstigniesc lumea pentru ei înșiși, dar nu se răstignesc lumii.
N. A. Berdyaev face fără îndoială un serviciu filozofiei, care, în detrimentul purității sale de aspirație la spirit, epistemologic aproape că nu se desprinde de cultura filosofică necreștină, în care prosperă escatologia creștină a eticii. Acest merit al lui, această îndrăzneală culturală, desigur, s-ar dori să se vadă dincolo de toate golurile, toate eșecurile „metodologiei spiritului” lui.
Este imposibil să nu experimentăm satisfacție etică din mortificarea filozofică a eticii non-eshatologice a lui Kant, care, din păcate, nu a fost mortificată complet.
„creativitatea” irelevantă justifică deja cartea prin faptul că a fost scrisă... Dar Creativitatea Spiritului Adevărului o justifică prin faptul că presupune dezvoltarea ei (și, dacă este cazul, distrugerea ei).
Cel mai valoros lucru din cartea lui Berdiaev este tristețea etică legată de imperfecțiunea binelui și a genului. Acesta este sentimentul desăvârșirilor nemăsurate ale Tatălui Ceresc și ascultarea de porunca Lui de a accepta aceste perfecțiuni ca „normă” a legii etice.
Filosofii necreștini „căută”. Creștin - „căutând”. Filosofia lui Berdyaev este această valoroasă filozofie creștină de căutare...
Capabil să caute tăgăduirea de sine, în numele înălțimii căutării sale.

„Omul este o ființă nemulțumită de sine, capabilă să se depășească pe sine”, p. 51), spune Berdiaev.
Dacă înainte de aceasta din urmă, într-adevăr, se poate găsi libertatea bătrânului, atunci acesta este un semn al credinței ei în veridicitatea cuvintelor: „Nu mă voi lăuda cu mine însumi decât cu neputințele mele”... cuvintele primului filozof al spiritului liber – mai sfinte decât creatorul.
Ieromonah Ioan (Șahovskoi)
Complexul Sergiev.

DESPRE MANDRIA UMILOR
(Răspuns ieromonahul Ioan).
Cu un sentiment greoi am citit articolul ieromonahului Ioan. Nu de aceea am avut acest sentiment că articolul era îndreptat către pr sp în mi e kbi· gi. Nu este nimic ofensator personal pentru mine în ea. Dar articolul evocă un simț acut al caracterului general. Nu am scris un

articol, m-am gândit la ceea ce mă gândisem deja de multe ori în viața mea, dar m-am gândit mai ascuțit: la mândria celor smeriți, la orgoliul cumplit care se naște pe pământul ascezei ortodoxe, pe pământ. a monahismului care a plecat din lume. Aceasta nu este deloc mândrie personală, ci mândrie tribală, mândrie de clasă, mândrie insuflată de școală, asemănătoare mândriei moșiale a aristocrației. Nu am absolut nicio intenție să-l acuz pe ieromonahul Ioan de mândrie personală. Nu am de ce să cred așa despre el și consider ca aceste mustrări nepotrivite. Dar am simțit în articolul său un dispreț mândru de clasă ancestrală, monahală-ascetică supra-personală, față de lume, față de om, față de cultură, față de filozofie, față de luptele spiritului uman, față de frica de dat și de căutarea dureroasă. pentru Pace. Se simte și pe Muntele Athos, într-o cetate ferită de toate tulburările și mișcările lumii. Pământul lumii tremură, dar rămâne pe pământ ferm. Acest tip de securitate și fortificare, acest fel de izolare artificială a sinelui sub un borcan de sticlă înseamnă prea des o indiferență rece față de procesele care au loc în lume, față de chinurile lumii. Eliberarea spirituală față de elementele lumii ar trebui să conducă nu la indiferență și dispreț față de lume, ci la lucrarea la spiritualizarea lumii. „Lumea” nu este doar patimi păcătoase, „lumea” nu este doar ceea ce ni se poruncește să nu iubim, lumea” este și creația lui Dumnezeu și făptura lui Dumnezeu, ființe vii, suferind și bucurându-se, îmbrăcate în carne și sânge. Se poate și trebuie să renunțe la puterea patimilor păcătoase ale lumii asupra sufletului omenesc, dar nu se poate și nu trebuie să se lepede de ființele vii ale lumii, de soarta lumii. Iubire spirituală pe care au vrut să o înlocuiască

dragostea umană arzătoare s-a dovedit adesea a fi „dragoste de sticlă” (o expresie a lui V. V. Rozanov). Ortodoxia este străină de ideea baptistă a mântuirii cercului ales de credincioși, dar aceeași idee într-o formă diferită, mai puțin grosieră poate apărea în monahismul ascetic, care se plasează cu cercul aleșilor, falnic deasupra lume și mai presus de tot ce se întâmplă în lume. Și ei cred în zadar că mândria este biruită și se dobândește smerenia, dacă în fiecare secundă repetă despre păcătoșenia și nevrednicia lor. Aceasta se poate transforma cu ușurință într-o formă retorică convențională, în spatele căreia se află autoexaltarea religioasă și disprețul mândru față de ceilalți, cauzate de conștiința apartenenței la singura școală adevărată și singurul mod de viață adevărat. Denunțarea evangheliei a fariseilor poate fi atribuită și fariseismului monahal, ascetic. Viața spirituală a unei persoane este atât de confuză, șmecherală și vicleană, conștientul și inconștientul sunt atât de amestecate în ea, încât o persoană poate confunda sincer mândria sa superpersonală cu smerenie dacă face semne exterioare de umilință. Trebuie amintit întotdeauna că crema adevăratei smerenii, care este foarte dificilă, este și falsă smerenie, care este ușoară, despre care scriu în cartea mea.De asemenea, este necesar să distingem smerenia, ca act spiritual intern și liber, din ascultarea exterioară. Ascultarea este foarte puternică printre iezuiți și chiar printre comuniști, dar nu există smerenie. Tocmai în vremea noastră se impune mai ales să insistăm asupra faptului că creștinismul și ortodoxia nu sunt identice cu direcția monahală-ascetică venită din deșertul sirian, din Athos, din „Filokalia” și Teofan Reclusul. Oricine cunoaște istoria creștinismului știe că acesta este doar unul dintre curentele creștinismului și

ortodoxiei, și nu cel mai vechi. Această tradiție nu este evanghelică, nici apostolică, nici creștină timpurie, mai târziu. Acest curent a dus adesea la faptul că „Filokalia” a întunecat Evanghelia, că Sfântul Isaac Sirul sau Sfântul Ioan Scara erau recunoscute ca fiind mai autoritare decât epistolele apostolice. Este doar una dintre școlile din cadrul creștinismului răsăritean, și nu creștinismul în întregime.Ca orice școală închisă, se poate îmbolnăvi cu ușurință de dispreț mândru pentru restul lumii și pentru lumea creștină, care urmează alte căi. Această întrebare este foarte importantă acum, pentru că peste tot în lume, nu numai în ortodoxie, ci și în catolicism, monahismul trece printr-o criză teribilă, aproape fatală. Și aceasta poate da impresia sfârșitului și morții creștinismului. O astfel de legătură între vechiul tip de monahism și soarta creștinismului nu poate fi permisă deloc. Cred că o nouă formă de monahism este posibilă,

monahism în lume, monahism care iubește nu numai pe Dumnezeu, ci și pe om, condescendent la chinurile lumii. Însuși ieromonahul Ioan dă impresia că nu mai este un călugăr complet de tip vechi. Nu există în el o barbarie sănătoasă. Sufletul său este complicat din punct de vedere cultural, iar acest lucru se reflectă în primul rând în felul său de a scrie, în absența simplității, în pretențioșie și îndoire. Vrea să se prefacă că nu este deloc tulburat de tot ce se întâmplă în lume și cu lumea, că pământul de sub el este solid, de nezdruncinat și îngrădit. Dar lipsa simplității, pretenția și fractura sub forma expresiei gândurilor și sentimentelor mărturisesc deja o oarecare rănire de către procesele lumii, o oboseală prematură din lupta provocată de lume. Problema smereniei este mult mai dificilă decât se crede în mod obișnuit. Fără îndoială, există un fenomen de mândrie în smerenie. Literatura ascetică vorbește despre asta. Mândria de smerenie este o ispită specific rusă și ortodoxă. Catolicii nu au această mândrie de smerenie, au altceva, mândria lor este legată de imperialismul bisericesc. Mândria de smerenie era în Dostoievski. Un om de știință european obișnuit, sceptic, dar care caută adevărul științific, este într-un anumit sens mai umil decât orice alt călugăr ascet, care disprețuiește lumea și oamenii ca pe un păcat și cade în mândrie cu smerenie. Orice persoană care se consideră pe sine și cercul său ales purtător al plinătății adevărului, numai din acest motiv cade cu ușurință în disprețul mândru pentru lume și pentru oameni. Iar această mândrie nu este sub nicio formă slăbită de faptul că el personal se consideră păcătos și nedemn.

Ieromonahul Ioan are o neînțelegere cu mine, la fel ca și cu mulți alții. Pare să mă ia drept un teolog sau un scriitor „spiritual” care încă nu poate scăpa de filozofie și o introduce prea mult în teologizarea lui, rămâne la jumătatea drumului. Aceasta este o abordare greșită a cărții - Cartea mea este laică, filozofică, culturală, morală și reformatoare. Stau în acest loc și nu intenționez să-l părăsesc. Aceasta este chemarea mea. Scopul cărții este că din acest loc se vorbește despre întrebările spirituale care chinuiesc lumea. Este destul de clar că ieromonahul Ioan cere să renunț la filozofie. Abia atunci voi gândi corect, în conformitate cu tradițiile patristice. Dar nu am de gând să renunț. Vreau să fiu creștin rămânând filozof și filozof rămânând creștin. Aceasta este tema mea. În această întrebare, ieromonahul Ioan dezvăluie o trăsătură caracteristică rusă, caracteristică celor mai opuse tendințe rusești, religioase și antireligioase, ortodoxe.

ascetic și nihilist-revoluționar - neîncredere și ostilitate față de gândire, dispreț față de rațiune și dialectică. În tinerețe, colegii mei social-democrați au cerut și ei să renunț la filozofie, la libertatea de gândire și au considerat aceasta o condiție pentru o mărturisire ortodoxă a marxismului. Rușii sunt înclinați să numească raționalism toată gândirea, toată cunoașterea, toată dialectica, ceea ce, desigur, este în esență eronat. Pe această bază, apare un fel de obscurantism rusesc. Acest lucru nu este deloc caracteristic oamenilor occidentali, ei nu sunt deloc înclinați să considere că gândul este de la diavol, fie că sunt catolici sau protestanți, sunt înclinați să considere intelectul cea mai nobilă componentă a unei persoane. Acest lucru nu este, de asemenea, caracteristic ortodoxiei grecești, patristicii, care era chiar prea saturată de intelectualismul grec și filozofia greacă. Atitudinea nihilistă față de gândirea și cultura filozofică este foarte legată de tipul tradițional rusesc de ortodoxie. Dar ni s-a poruncit să-L iubim pe Dumnezeu cu toată mintea noastră. Gândul lui Ieromonah Ioan însuși este foarte neclar și emoționant, iar el, se pare, prețuiește această proprietate a ei. El este sedus de cuvântul „paradoxal”. El este înclinat să vadă raționalismul în „paradoxalitate”. De parcă mi-ar fi obiectat, el opune „paradoxitatea” purtătorului adevărat de spirit. Aceasta este o neînțelegere evidentă. Ascuțimea „paradoxului” este îndreptată nu „pe partea cealaltă”, ci „pe această parte”, nu permite transferul „acest-lumenului” în „celaltă lume”. „Pe cealaltă parte” nu mai există „paradoxalitate”, cu marginea ascuțită îndreptată „pe această parte”. „Paradoxalitatea” este antiraționalism. Afirm în mod conștient filosofia (și teozofia), nu ca slujitor al teologiei, nu ca instrument utilitar și tehnic pentru scopurile stabilite de religie, ci ca manifestare a activității cognitive creatoare a unei persoane, tocmai ca filozofie umană, ca o dragoste umană pentru înțelepciune, ca dar creativ al unei persoane, se va depăși și în experiența cognitivă se va alătura lumii spirituale. Pentru ieromonahul Ioan, creștinismul, așa cum spune, nu este o religie divino-umană, religia unui Dumnezeu-om și, prin urmare, pentru el latura umană a creștinismului trebuie să fie o ispită. Dar în niciun caz nu pot ceda acestei jumătăți umane inseparabile a creștinismului. Omul nu este chemat să anihileze, să înceteze să existe și să-L lase pe Dumnezeu să ocupe un loc gol. Aceasta este erezia monoteistă. Omul este chemat la interacțiune creativă cu Dumnezeu. Altfel, ar fi de neînțeles de ce Dumnezeu a creat o făptură care trebuie distrusă, complet devastată și numai prin aceasta îndumnezeită. Nu este clar cum Dumnezeu

poate să nu iubească umanul. În creștinism este abandonată nu numai mișcarea de la Dumnezeu la om, ci și mișcarea de la om la Dumnezeu, cel mai mare fapt al vieții religioase mondiale este revelat - umanitatea lui Dumnezeu și asemănarea cu dumnezeiesc a omului, divinul în om. Fiiul, pe care ieromonahul Ioan o consideră pe bună dreptate cea mai înaltă realizare, presupune umanitatea lui Dumnezeu și umanitatea creștinismului. Este doar păcat că cei care se consideră că au atins calitatea de fiu arată atât de puțin din realizările lor altora. Aici ajungem la cea mai importantă întrebare a eticii mele creștine.
Este creștinismul uman? Întrebarea principală, cea mai importantă. Prea mulți din istoria creștinismului, care au uitat de Evanghelie, au afirmat contrariul, au afirmat inumanitatea și chiar inumanitatea

creștinismului. Și să nu-mi spună că întrebarea mea este umanistă, care decurge din experiența umanismului. Acesta este un mod de intimidare în loc de un răspuns real la întrebarea pusă. Sunt ferm pe faptul că religia creștină este umană și că aceasta este chiar principala ei caracteristică. Esența creștinismului nu poate fi în niciun caz înțeleasă ca umilirea omului și distrugerea omului. Creștinismul este o revelație despre Dumnezeu și o revelație despre om, o revelație divino-umană. Și prin urmare, etica creștină este etica umană. Și consider că etica mea este creștină, am reușit să o fac oarecum umană, care a fost scopul meu principal. Ieromonahul Ioan nu a arătat deloc de ce etica mea nu este creștină sau insuficient creștină. Nu dă deloc argumente, judecă emoțional, după un sentiment nedefinit de inconsecvență între părerile mele și părerile tradiționale. El consideră că partea eshatologică a cărții mele este cea mai slabă. Nu îmi revine, desigur, să judec dacă este puternică și dacă am reușit. Dar pot spune despre semnificația ei, despre rolul său în crearea întregii cărți. Cartea mea s-a născut din motive eshatologice, din experiența iadului, din chinul față de problema iadului. Din această experiență eshatologică am încercat să obțin lumină pentru a rezolva unele dintre întrebările de bază ale vieții. Am văzut calea eticii, pregătind iadul, pregătindu-l din devotament pentru bunătate, și calea opusă, pregătind eliberarea din iad. Pentru Ieromonahul Ioan, de parcă nu ar fi absolut nicio problemă asociată cu asta, nimic nu-l deranjează sau chinuiește aici. Principala diferență dintre noi este că vreau în mod deliberat să pun problematic ceea ce nu este problematic pentru Ieromonahul Ioan. Întreaga întrebare este dacă există ceva npotlematic pentru sufletul creștin, pentru conștiința creștină. Acest lucru este prea des negat și negarea este

considerat un semn al ortodoxiei. Dar pe această cale creștinismul oscilează și moare. Dogmatismul care neagă problemele, mulțumit de sine și liniștit, este un fals dogmatism, ostil mișcării spiritului. Aceasta este problema creativității. Ceea ce pare cel mai respingător și înfricoșător este ideea unei etici a creativității, alături de etica legii și a mântuirii. Aceasta este ideea principală a vieții mele. De o mie de ori am auzit obiecții împotriva înțelegerii omului ca creator și chemat la creativitate. Dar, de obicei, nici chiar formularea problemei nu a fost acceptată și înțeleasă.A avea o idee înaltă despre om ca creator nu este mândrie, deoarece omul este ideea lui Dumnezeu și este chemarea lui să intre în ideea lui Dumnezeu. Este ciudat să credem că Dumnezeu ar putea crea ceva mic și neînsemnat, ca coroana creației. Este nelegiuit și nelegiuit să ai o părere slabă despre ideea lui Dumnezeu și să o disprețuiești ca fiind lipsită de valoare și mizerabilă. Vocația creatoare a unei persoane nu este deloc un drept și o pretenție a unei persoane, ci este datoria lui în fața lui Dumnezeu, împlinirea poruncii lui Dumnezeu. A nu fi creator și a nu avea o atitudine creatoare față de viață este o neîmplinire a voinței lui Dumnezeu, rezistență față de Dumnezeu. Și Dumnezeu așteaptă ca noi să ghicim acest lucru prin libertatea noastră inerentă. Aceasta este singura întrebare care trebuie pusă. L-a eliberat creștinismul pe Prometeu, încătușat, sau l-a înlăturat și mai mult? Cred că l-a eliberat, pentru că a fost înlănțuit nu de Dumnezeu, ci de demonii naturii, împotriva cărora a luptat.

De asemenea, vreau să spun: nu se poate afirma monopolul spiritului și nu se poate simți monopol al spiritualității, acest lucru este contrar

Sfintei Scripturi, duhul respiră acolo unde vrea, iar spiritualitatea nu poate fi scoasă în evidență și contrastată cu cele dureroase și suferinde. experiența lumii, dobândirea focului și a luminii de către om. Spiritualitatea trebuie să devină o forță în lume, transformând lumea.

Nikolai Berdiaev.

MIȘCAREA LA UNITATEA BISERICILOR CREȘTINE ȘI PROBLEMA LUMII MODERNE

eu.

În zilele noastre de nedumerire, criză, dezintegrare, căutare și luptă aprigă, o mare lucrare, care încă nu a atras suficient atenția lumii exterioare, se realizează un mare efort concentrat spre unitate și asistență religioasă comună a lumii. Bisericile crestine. Aceasta este așa-numita „Mișcare Ecumenica”, care, după cum se știe, și-a găsit expresia simultan în trei organizații:

1) în mișcarea Lausania „For Faithetorder”, îndreptată în direcția unității aceleiași și a bisericii Stroy, 2) în cooperarea de la Stockholm a bisericilor în pământul creștinismului practic și 3) în „alianța universală”. pentru implementarea Commonwealth-ului prin Biserici „Prietenie Alternativă prin Biserici”.

Aceste organizații sunt în strânsă legătură și cooperare între ele, în special primele două, dar fiecare, după cum vom vedea, și-a pus deoparte o zonă independentă separată a lucrării bisericii.

Cea mai strălucitoare și profundă în spirit, cea mai creativ spirituală este organizația Lausanne. Pe de altă parte, „Uniunea Mondială a Comunității Națiunilor prin Biserici” emană, așa cum s-ar putea aștepta parțial, spiritul congreselor, spiritul rezoluțiilor pe hârtie, spiritul creștinismului diplomatic; acesta este fratele mai mic al Ligii Natiunilor (deși a apărut chiar înainte de marele război). Totuși, și aici se realizează o lucrare importantă și reală - apropierea spirituală a reprezentanților diferitelor Biserici naționale pe baza unei abordări creștine a problemelor arzătoare ale politicii și ale relațiilor dintre popoare.

În fiecare an, la sfârșitul verii și la începutul toamnei (de obicei

dar sfârşitul lunii august - începutul lunii septembrie) au loc congrese ale comitetelor de conducere ale acestor organizaţii; congresele sunt destul de aglomerate, căci numai comitetele de conducere ale acestor organizații au mulți membri. Astfel, Comitetul de Continuare al Organizației Lausanne are 134 de membri. Acesta este al treilea an în care particip la aceste convenții anuale și în fiecare an am devenit din ce în ce mai convins de importanța tot mai mare a acestei mișcări de cooperare între Biserică.

Dar – repet – centrul spiritual al acestei mișcări ecumenice este Organizația Lausanne... „Toți să fie una: așa cum Tu, Părinte, ești în Mine și Eu în Tine, așa să fie și ei una în Noi.” Unitatea creștinismului în credință și închinare la Dumnezeu nu este ceva care are doar un sens abstract, ceva care privește doar viața interioară: este o sursă de putere spirituală, hrănitoare de viață, radiind în viață și luminând-o. Conferința de la Lausanne și mișcarea asociată acesteia nu caută să ajungă la soluții de compromis, nu gândește, nu își propune să depășească conflictul creștinismului prin „mese rotunde” diplomatice, nu consideră că diferențele dintre credințele creștine. sunt lipsite de orice semnificație sau pot fi toate justificate istoric

din punct de vedere al relativismului istoric. Este doar terenul pe care Bisericile creștine se întâlnesc între ele pentru discuții despre credință, nu pentru compromisuri și combinații dogmatice - în certitudinea că Duhul Sfânt îi va instrui pe cei care caută și conduc cu sinceritate cândva prin puterea Lui, și nu prin puterea noastră. minte, spre plinătatea unității în Hristos cei care se roagă în unanimitate în unitate: „Să fie o turmă și un Păstor”.
Și acum, pe măsură ce lucrările de la Lausanne au progresat, din ce în ce mai puternice, cu strălucire și persuasivitate neașteptate, apare conștiința că Bisericile creștine sunt mai aproape una de cealaltă decât credeau. Cu alte cuvinte: Protestantismul renunță din ce în ce mai mult la subiectivismul ultimei perioade a dezvoltării sale, din ascuțimea unilaterală a formulelor sale polemice, pentru a se întoarce din ce în ce mai mult la bogăția și plinătatea predicării apostolice.
Bisericile creștine sunt mai aproape una de cealaltă decât și-au închipuit, sau ar fi și mai corect să spunem: Duhul lui Dumnezeu este Duhul dătător de viață, care unește pe cei dezbinați și vindecă pe cei slabi și reumple pe cei rătăciți - din plinătatea Sa. Este greu de crezut, când auzi discursurile delegaților protestanți la întâlnirile de la Lausanne, că aceștia sunt adevărați protestanți care vorbesc: nota de biserică sună atât de puternic în ei, există atât de mult respect pentru tradiția Bisericii antice în ei, așa că ei subliniază comuniunea sfinților, o centrală atât de importantă

sacramentul Euharistiei joacă un rol în multe discursuri.
Am primit impresii deosebit de interesante și neașteptate anul acesta de la întâlnirea unui mic subcomitet de teologi (15 persoane) al „Comitetului de Continuare” din Lausanne care a avut loc timp de două săptămâni înainte de adunarea generală a comitetului sub acoperișul ospitalier al Episcopului de Gloucester, în palatul său, între 4 și 17 august. Tema a fost doctrina harului, adică acea piatră de poticnire care a despărțit lumea creștină occidentală. În comisia teologică au fost reprezentați: Biserica Ortodoxă (doi delegați, greci și ruși), anglicanii (doi delegați englezi, inclusiv președintele însuși, episcopul de Gloucester și unul american), protestanții germani (doi delegați), Luterani scandinavi (1), luterani francezi (1), presbiteriani (doi: unul scoțian, unul american), calviniști elvețieni (1), calviniști maghiari (1), congresiști englezi (1) și baptiști englezi (1). *)
Temele au fost dezvoltate de către participanți pe un plan istoric și parțial sistematic. Rezumatele au fost deja scrise timp de un an și duplicate de două ori și trimise anterior tuturor participanților la comisii. În timpul întâlnirilor ei de la Gloucester, rezumatele nu mai erau citite cu voce tare, cu atât mai mult cu cât majoritatea erau de natură mai mult istorică decât sistematică, iar conversațiile s-au purtat pe esență - pe principalele probleme ale doctrinei harului * *).
Nu pot ascunde faptul că am condus fără tragere de inimă până la Gloucester: m-au speriat conversațiile din două săptămâni despre ceea ce este mai sfânt și mai secret în viața interioară a unei persoane - despre funcționarea harului lui Dumnezeu, adică despre viața lui. Duhul lui Dumnezeu într-o persoană. Dar apoi nu am regretat că am venit: conversația a fost rodnică, în plus, s-a dezvăluit profunzimea experienței religioase a Bisericilor și, în ciuda limbajului diferit, s-a dovedit a fi același

*) Numele participanților: profesorii ortodocși Alivizatos și Arseniev; Anglicani - Episcopul de Gloucester Ca-vin, EW Watson; Protestanții germani – profesorii Hermelink și G. Webbermin; scandinavă - prof. Hõrelgaard;(Dane); luteran francez - prof. A. Jundt; Calvinist elvețian - prof. Mansen; Calvinist maghiar - Geza
I.enez, prezbiteriani - prof. J. Vernon Barolet (scoțian) și prof. A. Brown (american); congresist - baptist englez Dr. Whitley.
În plus, au participat la redactarea unor eseuri, dar nu au putut participa personal: prof. Glubokovsky, prof. Benunge (anglican) și dr. Seper (metodist).
**) Au fost luate în considerare următoarele probleme: 1) Înțelesul harului, 2) Înțelesul îndreptățirii, 3) Predestinarea și liberul arbitru, 4) Harul în sacramente, 5) Biserica ca sferă a vieții pline de har, 6) doctrina protestantă a „sela gratis”.

însuşi profunzimea vieţii unice a duhului lui Dumnezeu în Biserică. Aceste conversații s-au desfășurat sub semnul unei depășiri neașteptate și destul de clar exprimate a extremelor doctrinei protestante, de altfel, din partea protestanților înșiși. Doctrina protestantă a harului - în caracterul ei unilateral - a fost considerată din punctul de vedere a ceea ce credeau reformatorii, dar pe care ei nu au reușit să o exprime în mod adecvat, având în vedere caracterul extrem de unilateral al formulărilor lor. Adevărul pe care protestantismul l-a propovăduit într-o formă unilaterală și, prin urmare, distorsionată, în contrast cu mecanizarea vieții religioase în catolicismul medieval, acest adevăr a fost perceput ca parte integrantă a unui întreg spiritual mai bogat, iar locul său în general, fluxul de viaţa Duhului, desfăşurându-se în experienţa Bisericii unice apostolice. Caracteristic a fost refuzul unanim al reprezentanților Bisericilor, urcând la Calvin, din ideea calvinistă strict severă de predestinare, care limitează în mod arbitrar mila lui Dumnezeu. Era caracteristic faptul că membrii conferinței au încercat să afle ce voia Calvin să exprime cu această idee - și anume, adevărul stăpânirii atotsuperioare a lui Dumnezeu (Souveraineté de Dieu, Severanitatea lui Dumnezeu), spre deosebire de tot eu-ul uman. -recuzită și artificii mulțumite; în acest fel, a fost dezvăluit acel adevăr religios, ecleziastic primordial și de bază, inspirând protestantismul, dar atât de puternic distorsionat în caracterul unilateral și polemic al formulărilor protestante. În lumina acestor explicații, pot fi de interes acele formulări finale în care s-au revărsat conversațiile participanților la conferință, acele concluzii comune la care au ajuns. Să prezentăm câteva dintre cele mai importante dintre aceste concluzii.
I. Sensul harului.
„Suntem de acord unii cu alții că Harul Divin, așa cum ni s-a revelat în persoana lui Isus Hristos, denotă mila iubitoare a lui Dumnezeu, revelată în lucrarea creației, industrie și în toate lucrările lui Dumnezeu, mai ales în mântuirea noastră. prin viață și învățătură, moarte și învierea lui Iisus Hristos, în trimiterea Duhului Sfânt, în comuniunea Bisericii lui Hristos și în darul harului Cuvântului lui Dumnezeu și al Sacramentelor.
Suntem de acord unii cu alții că aceasta înseamnă că bunăstarea omului și mântuirea lui depind de Dumnezeu și că Dumnezeu este împins în condescendența Sa milostivă față de om fără vreun merit din partea omului, ci doar prin iubirea Sa care curge liber.

II. Predestinare și liber arbitru.
„În ceea ce privește relația dintre om și harul lui Dumnezeu, suntem cu toții de acord, bazându-ne pe dovezile Noului Testament și ale experienței creștine, că stăpânirea lui Dumnezeu (severanitatea lui Dumnezeu) în punerea în aplicare a dispensației Sale privește atât individul. persoana și întreaga rasă umană, este supremă și că toată mântuirea noastră ne datorăm voinței Sale milostive; dar că, pe de altă parte, acțiunea lui Dumnezeu în har trebuie să fie asimilată activ de voința personală a omului și că omul rămâne responsabil pentru această decizie.
Au fost făcute multe încercări teologice, pe linia raționamentului filozofic, de a reconcilia această aparentă antiteză între suveranitatea lui Dumnezeu (suveranitatea lui Grod) și responsabilitatea omului, iar acum o parte, apoi cealaltă este subliniată prea exclusiv, iar aceasta a dat ridică multe controverse în lumea creștină. Dar aceste raționamente nu sunt o parte necesară a credinței creștine.
III. Harul în sacramente.
„1) Suntem de acord unul cu altul că Cuvântul lui Dumnezeu și Sacramentele sunt un dar al Harului Bisericii lui Dumnezeu prin Isus Hristos pentru mântuirea neamului omenesc.
2) Sacramentele sunt acțiunea Duhului Sfânt în Biserică și reprezintă influența Sa ipostatică asupra rasei umane.
3) În Sacramente, o persoană vine un dar al lui Dumnezeu, pe care omul îl asimilează prin credință.
4) Ar trebui să ne amintim constant că mila atot-abundentă a lui Dumnezeu nu se limitează la Tainele Sale și că există multe căi de acțiune a Harului.
IV. Biserica si Harul.
„Biserica este Trupul lui Hristos, părtășia sfinților și a tuturor credincioșilor; este atât invizibil, ca obiect al credinței, cât și vizibil în manifestările sale în lume. Este împlinirea dispensației lui Dumnezeu cu privire la rasa umană. Ea este sfântă, căci Duhul Sfânt este viața care o însuflețește și sfințește constant părțile ei vizibile.
V. Predare despre „Sola Gratia”.
„Între timp, ca Părinți greci, în opoziție cu fatalismul care a dominat o civilizație decadentă

lumea greco-romană, a perceput puterea biruitoare a creștinismului ca pe un dar plin de har al libertății morale, iar între timp, pe de altă parte, reformatorii au subliniat că mântuirea depinde în întregime de Harul lui Dumnezeu, dăruit în Hristos - în contrast cu auto-mântuirea omului și doctrina meritului: Roma în curând -Biserica Catolică a încercat să definească tot mai precis granițele dintre har și autonomia umană. Cu toate acestea, suntem de acord unul cu celălalt că miracolul mântuirii omului prin puterea harului lui Dumnezeu nu poate fi exprimat în limbajul unei formule raționale exacte și că poate fi descris în egală măsură drept acțiunea copleșitoare (activitatea celor șapte domnii).) a harului lui Dumnezeu în Hristos și împreună cu acesta, ca trezirea de către El a forțelor spirituale ale unei persoane la o viață de libertate și responsabilitate personală.
În perioada 18-21 august, în High Leigh (o moșie veche cu o casă mare și un parc, la 25 de mile de Londra, care a fost lăsată în mod special

de către foștii proprietari ai Barklay pentru organizarea diferitelor conferințe religioase în ea), a fost atunci un congres general al conducătorilor comitetului - Comitetul de Continuare a organizaţiilor din Lausanne. Au fost 84 de delegați și, în plus, 15 reprezentanți ai tinerei generații din diferite țări și Biserici. A prezidat Arhiepiscopul de York, Dr. Temple, un președinte neobișnuit de atractiv și priceput, un om cu o mare greutate religioasă și morală. De la an la an această mișcare Lausanne crește în profunzime. Ai impresia de muguri foarte promițători, de mare seriozitate și autenticitate religioasă și spirituală, fervoare spirituală. Deosebit de interesante au fost discursurile care au evidențiat necesitatea de a nu limita organizațiile diplomatice și birocratice la documente, de a nu se limita la comparații exterioare de formule, ci de a încerca să se apropie de experiența spirituală a Bisericilor în chiar fundamentele vieții bisericești. . În legătură cu aceasta, s-a hotărât să se dedice următoarea întâlnire anuală (se presupune că ar avea loc la Wiesbaden la jumătatea lunii august 1932) Tainei Euharistiei și, în același timp, să se pună în fruntea experienței de rugăciune a Bisericile: Sacramentul Euharistiei în viața Bisericilor creștine. Tinerii și câțiva reprezentanți ai generației mai în vârstă au insistat cu tărie ca aceste congrese anuale să nu dureze 21/2-3 zile, ca până acum, pentru că în 3 zile este puțin timp de făcut ceva, cu excepția activității organizatorice externe actuale, dar întregul

o săptămână, pentru un schimb de gânduri mai fructuos și mai intens asupra meritelor și pentru un contact mai strâns unul cu celălalt, și s-a hotărât să se facă în anul următor. Tinerii au salutat cu entuziasm această decizie cu aplauze și bătăi din picioare.

Comitetul Executiv al Mișcării de la Stockholm și congresul internațional general al delegaților „Comunității Mondiale a Popoarelor prin Biserici” (la acest ultim congres au fost 300 de delegați din 34 de naționalități, dintre care 150 de persoane erau mai mult decât generația tânără i) adunate după închiderea Congresului de la Lausanne unul după altul la Cambridge. O uriașă muncă practic-filantropică și educațional-cercetare a fost concentrată în mișcarea de la Stockholm. Frumusețea colegiilor, grădinile lor cu râul Cam curgând prin ele, curțile cu arcade și colonade, pline de amintiri ale oamenilor mari care au studiat sau au predat aici (poeți: Ben Jonson, Marlowe, Fletcher, Milton, Gray, Werdswerth, Coleridge, Lord Byron, Tennyson, romancieri: L. Stern, Thackeray, istoricul Macaulay, platonicii din Cambridge, Isaac Newton, Erasmus din Rotterdam etc., etc.) - toate acestea fac o impresie fermecătoare. Este plăcut între timp, fără întârziere, fără scop, să rătăcim prin grădinile și arcadele colegiilor. Este o plăcere să trăiești într-un mediu de această frumusețe extraordinară (delegații Alianței Mondiale au locuit în Trinity College).

Mai trist a fost că prezidiul Alianței Mondiale, de teamă să nu fie agreat de bolșevici sau din excesivă precauție, a refuzat chiar să ia în considerare și să anunțe în adunarea generală propunerea Mitropolitului Ștefan al Bulgariei de a face apel la guverne. a puterilor cu o cerere de mijlocire pentru membrii clerului rus închiși și exilați de bolșevici. Nici măcar vorbirea despre poziția Bisericii în Rusia nu era permisă, dar rezoluția de anul trecut a fost adoptată în grabă, și nici măcar nu a fost anunțată. Nu cred că există mare folos pentru cauza iluminării și înnobilării atmosferei internaționale

de către spiritul lui Hristos din acest exces de înțelepciune pământească și, în același timp, din această lipsă de milă creștină și de curaj moral în numele Hristos. Cu toate acestea, vina nu este a președintelui, Lord Dickensen (fost secretar general al organizației și tocmai fusese ales președinte), ci a altor membri ai prezidiului, foarte respectabili, dar prea înțelepți și prea lumești. trăind prea senin și calm la inimă pentru a înțelege

și trăiește durerea și suferința Bisericii Ruse și înveselește-o pentru ea. În acest sens, organizația Lausanne, care nu s-a temut să-și exprime deschis participarea frățească arzătoare la Biserica Rusă persecutată, care a fost chiar desemnată în discursuri drept „coroana de onoare” a întregii lumi creștine, s-a dovedit a fi mult mai mult deasupra. Același lucru se poate spune despre mișcarea de la Stockholm, care încearcă activ să ajute în orice mod posibil.
Oricum ar fi, această lucrare comună a Bisericilor este un fenomen de mare însemnătate, iar această semnificație crește în fiecare an și îmbrățișează cercuri din ce în ce mai mari.

II.

Concomitent cu această lucrare la scară comună creștină, are loc o lucrare mai concretă de apropiere între Bisericile individuale. De mult timp, după cum se știe, există o dorință de apropiere între Bisericile Anglicane și Ortodoxe. De la mișcarea de la Oxford, Biserica Anglicană a revenit din ce în ce mai mult la plenitudinea străvechii tradiții ecleziastice, apostolice, iar acesta nu este un proces de restaurare arheologică, ci un proces viu, vital, care îmbrățișează cercuri din ce în ce mai largi ale anglicanismului. Este necesar doar să vedem și să simțim ce rol central și fundamental în viața multor, multor anglicani, iar în viața Bisericii Anglicane în ansamblu, Sacramentul Euharistiei începe din nou să joace din ce în ce mai mult*). Să înțelegem cât de aproape suntem de acești reprezentanți ai anglicanismului în relația noastră cu cea mai mare, centrală Taină a Bisericii. Este necesar să facem cunoștință cu propovăduirea multora dintre cei mai buni adepți ai anglo-catolicismului (episcopul Horus și alții), cu concentrarea lor asupra misterului Întrupării Domnului și cu întreaga direcție a evlaviei lor și a lor religioase. viziunea asupra lumii, decurgând din aceasta: cu dorința lor de a sublinia sfințirea întregii vieți toate aspectele ei, întreaga noastră ființă, atât fizică cât și spirituală, toate activitățile noastre, atât personale cât și sociale, întreaga noastră viață - până acum in spe, in potentia - de la acest aluat al Vieții Veșnice, Viața Divină din belșug, care a intrat în lume, din acest fapt decisiv, excepțional, fundamental: „Cuvântul era carne”. **) Aici suntem pe baza Primului creștinism, pe baza

*) Cf. de exemplu, excelenta carte a episcopului Gibraltarului, F. E. N. Vicks, Plinătatea sacrificiului. 1930. Macmillan.
**) Cf. printre alte cărți: The Incarnate Lord, 1929 a lui Tornton și Essays on the Trinity and the Incarnation, editate de Dr. Rawlinson. 1928.

în predica apostolică, pe baza străvechilor Părinți, pe baza concepției ortodoxe asupra lumii. Aceasta este concentrarea privirii noastre spirituale asupra excesului de Slavă Divină – slava Cuvântului întrupat („am văzut slava Lui, slavă ca a Unului Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr”), revelată în întruparea, suferința pe Cruce și în

înviere și sfințirea făpturii prin puterea întrupării Sale și Crucii Sale și învierea Sa și biruința Sa asupra morții, garanția victoriei noastre universale asupra morții. Aceasta este într-adevăr baza și centrul și TOT CONȚINUTUL credinței ortodoxe. În Biserica Ortodoxă, curgerea acestei contemplări pline de har a Slavei Sale și curgerea vieții care curge de aici nu a fost niciodată întreruptă sau stinsă; Anglicanismul, în ultimii 100 de ani, a trebuit să se întoarcă în multe feluri la moștenirea sa originală, la moștenirea noastră comună - la plinătatea apostolică, străveche a bisericii, a experienței creștine și a viziunii asupra lumii, la tradiția apostolică, la bogăția vieții Bisericii. O trăsătură deosebită distinctivă a multora dintre cei mai buni reprezentanți ai anglicanismului în acest proces este concentrarea interesului lor pe latura SOCIALĂ, publică a mărturiei creștine - mărturie nu numai în cuvânt, ci și în faptă de iubire despre abundența bogăției care a avut. ne-au apărut Comori care au intrat în lume. Acest patos al serviciului social al iubirii poate fi complet împins în cadrul viziunii despre lume „Ioannovsky”: „Știm că am trecut de la moarte la viață, căci iubim frații; „El și-a dat viața pentru noi, de aceea trebuie să ne dăm și noi viața pentru frații noștri.” Mai mult decât atât, de aici, din mărturia Cuvântului întrupat, el își ia îndreptățirea: „Hristos trebuie să fie Domn al tuturor, dacă trebuie să fie Domn” (Din „Valles stewart Lectures” en. Gora, 1929). Acest impuls spre serviciul public, dragostea multora dintre cei mai buni reprezentanți ai anglicanismului, înrădăcinată în predica despre gloria întrupării Domnului, este o trăsătură deosebit de valoroasă, alături de evlavia euharistică sporită, în experiența religioasă actuală a Biserica Anglicană, o caracteristică INSTRUCȚIONALĂ ȘI PENTRU NOI. Dar acest proces de RECOLIZARE (în același timp, repet, nu pe linia restaurării arheologice, ci pe linia comuniunei tot mai mari cu plinătatea vieții bisericești) nu s-a încheiat încă în anglicanism, întâlnește unele exterioare și interne. obstacole (externe: oarecare legătură oficială cu formulări colorate polemic, parțial protestant, din secolul al XVI-lea *); rezistență internă

♦) Unele dintre cele 39 de „Articole de religie”, în principal art. XXVIII (primul paragraf), V., și unele expresii din art. XXXI, XXII și XIX și așa-numitele. „Rubrică neagră” (notă la „ritul de împărtășire” - Comuniune sowice).

unele — nu foarte numeroase, dar influente, sau încă influente — cercurile protestante) Prin urmare, Biserica Anglicană se străduiește atât de mult să găsească un punct de sprijin în Ortodoxie — în miezul fluxului neîntrerupt al vieții conciliare a Bisericii Ortodoxe. Având în vedere acest lucru, RESPONSABILITATEA ORTODOXIEI în raport cu anglicanismul este și ea mare: NU AVEM DREPT să ne întoarcem de la mâna frățească care ne este întinsă și caută sprijin spiritual de la noi. Ne datorăm simpatia și ajutăm la promovarea procesului de reholizare tot mai completă a Bisericii Anglicane. Dacă Biserica Ortodoxă nu își îndeplinește această îndatorire a ei, atunci există pericolul (deja parțial realizat acum) ca unele dintre cele mai ecleziastice și catolice cercuri ale anglicanismului să treacă la Roma, împreună cu care ei. sunt legate de un trecut comun pre-reformei, de tradiția sa culturală, cotidiană, canonică și liturgică.

Din acest punct de vedere, sprijinul spiritual, moral al anglicanismului din partea Ortodoxiei (fără, desigur, nici cea mai mică gândire la vreo concesiune în domeniul credinței sau în domeniul

acțiunii pline de har a Duhului lui Dumnezeu, trăind în plinătatea vieții bisericești), o întâlnire recentă (din 14 până în 20 octombrie a acestui an în Palatul Lambeth al Arhiepiscopului de Canterbury) reprezentanți ai Bisericilor Ortodoxe Autocefale și ai Bisericii Anglicane nu pot fi considerate pe deplin satisfăcătoare. Biserica Rusă, chiar și cea emigrantă, nu a fost reprezentată (autorul acestor rânduri este membru al Bisericii Ruse, dar a fost la această conferință ca reprezentant al Bisericii Ortodoxe din Polonia) ; între timp, fără Biserica Rusă nu poate exista o reprezentare adevărată a Bisericii Ortodoxe. Acest lucru a fost clar pentru englezi, și în special pentru Arhiepiscopul de Canterbury, un adevărat prieten al Bisericii Ruse care suferă. Dar unele dintre cercurile grecești influente nu au dorit prezența Bisericii Ruse, profitând, parțial, de obiecțiile formale: lipsa de autoritate a Bisericii emigrante și luptele acesteia. Întrucât această conferință nu a putut lua decizii și nu a intenționat, ci a trebuit doar să pregătească material teologic pentru viitoarea decizie conciliară a Bisericii Ortodoxe, incompetența Bisericii emigrate ruse nu joacă un rol: ea nu poate vorbi oficial în numele a întregii Biserici Ruse, dar este un reprezentant mai degrabă elocvent și ponderat al tradițiilor evlaviei ortodoxe ruse, iar sângele ei și cea mai strânsă legătură spirituală cu Biserica Martirilor conferă o semnificație deosebită cuvintelor ei. Au fost, de asemenea, vrăjile Bisericii emigrației ruse

Partidele grecilor într-o măsură sofisticată cu o scuză: căci ar fi posibil să se găsească persoane, cu autoritate în ochii marii majorități a bisericii din străinătate, fără a face distincția între Partid și Jurisdict., Archiyska Anastasia (fostă la fel ca rectorul seminarului spiritual de la Moscova) go . Dar, desigur, conflictul Bisericii emigrante nu era doar o scuză, iar grecii, spre rușinea noastră, aveau vreun drept formal să se refere la ea. Din aceasta rezultă încă o dată clar cât de mult dăunează luptele bisericești rusești cauza generală a Bisericii Ortodoxe.

Biserica Rusă cu tendința sa patristică contemplativ-mistică puternic accentuată, cu conștientizarea ei vie a dinamismului și catolicității organice a Bisericii, cu concentrarea ei a gândirii asupra contemplației pur a lui Ioan asupra gloriei Cuvântului întrupat, cu teologia ei decurgând din cult și din teologia contemplativ-mistică a Părinților, cu străinătatea ei față de spiritul scolasticii (pe care, bineînțeles, au încercat să-l insufle, dar care nu i-au insuflat și pe care, încă de pe vremea Mitropolitului Filaret și în special Hhomiakov și activitățile ascetico-mistice ale bătrânilor Optina și ale cercului lor, a fost din ce în ce mai depășit de spiritul și adevărata tradiție Părinți), a lipsit. Conferința s-a desfășurat, într-o oarecare măsură, sub semnul unei prezentări scolastic uscate și formalistice legalistice a credinței noastre de către greci, de altfel, definițiile scolastice de mai târziu ale teologilor greci moderni (definiții, definiții, pasiune pentru definiții), destul de, desigur, tolerăm IYA și admisibile în limitele experienței teologice ortodoxe, au fost considerate ca normalizatoare și obligatorii. Acest lucru a făcut nu conținutul, desigur, ci FORMA a ceea ce spuneau grecii, să nu fie întotdeauna destul de acceptabil sau doar semiacceptabil pentru alți ortodocși, străin de școala școlară, iar acest lucru a ascuns în parte cel mai profund, de bază, înțelesul religios, organic. a elementelor de bază ale doctrinei ortodoxe în ochii prietenilor noștri englezi, au

făcut din aceste adevăruri vii „puncte”, „paragrafe” ale manualului teologic, ale sistemului juridic teologic. În această expunere formală scolastică a doctrinei Bisericii și a doctrinei sacramentelor, unde secundarul era adesea plasat la același nivel cu principalul și central, suflarea spiritului de viață nu s-a simțit întotdeauna. A fost chiar păcat că învățătura noastră din Biserica Ortodoxă a fost prezentată prietenilor noștri străini sub forma unui tratat teoretic secat.
A fost mai degrabă vina metodei școlare și a școlii, și nu a oamenilor (pentru mulți reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe).

Orientul grec a produs o impresie de evlavie profundă și credință arzătoare; deosebit de atrăgător a fost reprezentantul Patriarhului Antiohiei, Mitropolitul Tirului și Sidonului, Vladyka Theodosius, un arab, un om cu zel apostolic și cu o mare subtilitate spirituală - o combinație între oarecare prospețime și copilărie direct parfumate cu înaltă aristocrație spirituală și ardoare în ƀry; mai departe, tânărul, dulce și cordial mitropolit de Paphos Monty, din Cipru; este necesar să-l numim mai departe pe bătrânul, foarte venerabil, oarecum lent și binevoitor Arhiepiscop al Tesaliei (Trikis și Stagon) Policarp; fermecător și amabil pr. arhimandritul Konstantinidis, rectorul parohiei grecești din Londra, un om cu evlavie arzătoare; si in sfarsit, presedintele delegatiei ortodoxe, Mitropolitul Germanos de Thatyra, si el om de sincera buna fire si de mare devotament fata de Biserica Ortodoxa*). Dacă vocea tradiției teologice rusești, adusă mai mult în discuție asupra Părinților decât asupra definițiilor scolastice ulterioare, ar putea fi auzită, atunci multe unilateralități în modul de prezentare ar fi depășite sau echilibrate. Acest lucru ar facilita conversațiile cu anglicanii și ar concentra discuțiile, dezbaterile și disputele nu pe acele puncte în care, de fapt, o unitate aproape completă de opinie a prevalat deja (poate doar cu o diferență de accent) între cele două părți (o unitate doar ascunsă). printr-o expunere scolastică unilaterală), dar în acele puncte în care există cu adevărat greutăţi şi obstacole serioase. Cu toate acestea, această conferință a fost departe de a fi inutilă, a fost o etapă utilă în procesul de apropiere. (Procesul verbal va fi publicat separat).
Și mai departe, vreau să subliniez încă o dată în mod deosebit: o mare și puternică impresie din evlavia arzătoare a reprezentanților Bisericii Ortodoxe prezenți (din păcate, nu întotdeauna adecvat prezentate în modul scolastic de argumentare) și din arzătoarea și profundă, organică a lor. ataşament vital faţă de credinţa ortodoxă. Această evlavie profundă și-a găsit o expresie minunată în divinul miraculos
*) Ceilalți doi reprezentanți - nu din Orientul grecesc și amândoi lipsiți de tendințele scolastice grecești - au fost un mitropolit Nektarii de Cernăuți, inteligent și foarte simpatic, echilibrat, din România și un prieten sincer al Rusiei și al Bisericii Ruse, binecunoscut nouă. și apreciat de noi toți, Vladyka Iriney Novosadsky de la Biserica Iugoslaviei. Biserica bulgară, ca și cea rusă, nu a fost reprezentată.

slujbă în Biserica Greacă din Londra la 18 octombrie 1931. Cinci ierarhi (Germanos, Mitropolitul Tiatirului, Teodosie al Thirskului și Sidonului, Policarp al Tesaliei, Leontius din Paphos și Irineu al

Novosadskului) au săvârșit împreună cu arhimandritul grec pr. Konstantinide Liturghia lui Ioan. Hrisostom. Biserica in sine este de o mare frumusete – in stilul Sfintei Sofia a Constantinopolului; cântarea a fost de o artă și o rugăciune excepționale. Slujba a avut loc în greacă, unele exclamații au fost pronunțate în slavonă bisericească și arabă. Prezent în biserică, dar neparticipând la slujbă, Mitropolitul Nektarii al Cernăuți a citit Simbolul Credinței și Tatăl nostru în limba română. După liturghie, Preasfințitul Părinte Irineu Novosadski a rostit o predică profund emoționantă și arzătoare despre suferințele și martiriul Bisericii Ruse în limba rusă, pe care a tradus-o imediat pe părți în greacă de către pr. Arhimandritul Konstantinide. Aceasta a fost o expresie profund resimțită a adevăratei unități a credinței și a unității frățești în iubirea reciprocă a Bisericii Ortodoxe. Episcopii și prelații anglicani (episcopul de Gloucester, episcopul de Gibraltar, episcopul de Fulham și episcopul de Northom Indiana și doi canoane) s-au așezat pe strana laterală în fața altarului (lângă sare) și se pare că au fost foarte impresionați de avântul rugător. de cult ortodox. Această forță și autenticitate religioasă (în ciuda uscăciunii limbajului teologiei școlare) din partea reprezentanților Ortodoxiei, pe care am simțit-o la această conferință, precum și evlavia creștină profundă, concentrată, centrală a reprezentanților anglicanismului *) (pericolul pentru anglicani constă într-un alt plan - în înclinația spre diplomație, compromisuri diplomatice și reticență), iată o mare și sigură garanție că această chestiune, în ciuda unei serii de dificultăți obiective reale, precum și a diferenței de exprimare teologică care a avut a făcut dificilă - într-un mod inutil, după părerea mea - diferența de exprimare teologică - nu se va stinge.

Nikolai Arseniev.

*) Cu o tandrețe deosebită mă gândesc la episcopul Gibraltarului, dr. Nieks.

RĂSPUNS LUI G. P. FEDOTOV DESPRE BISERICA SCHENISH

Tonul și conținutul articolului lui G. Fedotov sunt foarte caracteristice stării de spirit cu care cercurile cunoscute și reprezentanții emigrației se hrănesc și își afirmă patosul schismatic. Atitudinea amarată față de Mitropolitul Serghie și Biserica Patriarhală Atotrusă condusă de el este ceea ce atrage în primul rând atenția în discursul lui G. Fedotov. Și această amărăciune este atât de posesivă pentru autor, încât el însuși nu observă distorsiunile laturii faptice a întrebării pe care o admite. El, de exemplu, numește articolul meu „o încercare de a justifica o nouă schismă în biserica din străinătate”. Ce înseamnă asta? Din ce moment a devenit „Biserica din străinătate” o organizație bisericească autocefală independentă, astfel încât să se poată vorbi de o schismă în interiorul ei? Până în 1926, toate parohiile rusești din Europa de Vest erau subordonate Patriarhiei Moscovei. În 1926, așa-numitul grup Karlovac a susținut această supunere, al cărui centru de conducere, aflându-se pe teritoriul unei țări ortodoxe, și-a asigurat oficial dreptul de a se supune Patriarhiei locale (sârbe). Schisma Karlovtsy s-a exprimat în crearea unor parohii în Europa de Vest care nu s-au supus administrării temporare a Mitropolitului Evlogii stabilită de Moscova.

În 1931, toate, cu câteva excepții, parohiile rusești din Europa de Vest au căzut în schismă. Până în acel moment, Administrația Bisericii Europei de Vest a mărturisit timp de câțiva ani nu numai loialitatea față de Patriarhia Moscovei și Mitropolitul Serghie, în calitate de șef

canonic al acesteia, dar a asigurat cu siguranță că în afara Bisericii Mame nu puteau exista din punct de vedere spiritual poporul rus ortodox străin. În iunie 1930, în ajunul congresului eparhial, mitropolitul Evlogii scria la Tserkovny Vestnik despre relația sa a) cu mitropolitul Serghie, b) cu celebrul

conversațiile sale cu reprezentanții presei despre situația Bisericii Ruse în Rusia Sovietică și c) la noile documente publicate în Ultimele știri despre situația Bisericii noastre!
„Îl recunosc pe Mitropolitul Serghie ca temporar, până la eliberarea Mitropolitului Petru, conducătorul legitim al Bisericii Ortodoxe Ruse și, în consecință, purtătorul celei mai înalte autorități canonice, căruia îi datorăm subordonare canonică deplină în viața bisericească, căci numai prin el. putem intra în comuniune cu Biserica Mamă Rusă . Nu suntem de acord cu el decât într-un singur punct - aceasta este problema relației Bisericii cu stat, mai precis, cu puterea sovietică. În acest domeniu, și numai în acest domeniu, nu-l putem urmări... În orice caz, dezacordul nostru cu Mitropolitul Serghie în acest domeniu nu ne împiedică deloc să avem o adevărată comuniune bisericească cu el în credință, canoane și rugăciune. ”
Nu a fost încă epuizat numărul revistei Tserkovnago Vestnik, în care a fost publicat apelul de față al IPS Evlogii! cum s-a primit de la Patriarhia Moscovei un decret cu privire la demiterea Mitropolitului Evlogii din conducerea parohiilor din vestul Europei, iar după câteva zile congresul eparhial și-a luat asupra sa curajul și responsabilitatea, sub rezerva executării implicite, ordinul cea mai înaltă autoritate bisericească, să discute și să anuleze nu în catedrală, ci în pură ordine... Și totuși, Mitropolitul Serghie a acceptat chiar să anuleze decretul său, cu condiția ca Mitropolitul Evlogii să recunoască ilegalitatea hotărârilor congresului eparhial, care, având a depășit granițele puterilor sale, a adoptat o rezoluție privind ruperea cu Patriarhia Moscovei.
Pe scurt, reprezentanții parohiilor vest-europene, entuziasmați de discuțiile despre „presiunea bolșevică”, și-au declarat sfidător dorința de a intra în schismă. Din păcate, cea mai înaltă ierarhie a Bisericii de peste hotare nu și-a amintit ea însăși în acel moment de obligația ei recent recunoscută de subordonare canonică deplină față de Patriarhie și nu și-a amintit turmele de aceasta...
Ulterior, având în vedere refuzul mitropolitului Evlogii de a anula hotărârile canonic inadmisibile ale congresului, Patriarhia a fost nevoită să-și mențină decretul și a transferat administrarea temporară a parohiilor vest-europene unui alt ierarh. Din acel moment, a început rezistența deschisă la puterea și autoritatea Bisericii Patriarhale Ruse, nu mai mult

din partea delegaților parohiei și din partea Administrației Bisericii Europei de Vest, care nu și-a predat puterile succesorului său legitim, nu i-au permis să explice turmei situația existentă a bisericii și nici măcar nu a adus la cunoștință. în atenția clerului parohial și a laicilor, două apeluri scrise adresate acestora din partea reprezentantului Patriarhiei întregi Ruse Arshago Tron.
Acum îl voi întreba pe G. Fedotov, cine a provocat schisma în viața bisericească emigrantă? Au oare episcopii care s-au desprins de bunăvoie de Biserica Rusă și de parohiile care le-au urmat, sau de

acele comunități care, urmând nu numai ordinea Patriarhiei Moscovei (care permitea atât clerului, cât și împăcarea din supunerea ierarhului demis), dar și sensul exact al cuvintelor însuși Mitropolitul Evlogii, nu s-a îndepărtat nicăieri de Biserica Rusă, ci i-a rămas credincios, amintindu-și că „numai prin Mitropolitul Serghie putem intra în comuniune cu Biserica Mamă Rusă”.
Și de ce G. Fedotov, în timp ce afirmă și apără însuși schisma, îmi atribuie „apărarea” acesteia.
Articolul lui G. Fedotov dezvăluie însăși esența acelei iluzii profunde și periculoase la care au căzut victime toți participanții activi la schisma bisericească.
Această amăgire constă în însuşirea de către emigranţii ruşi a dreptului de a pune Biserica Rusă în bătaie de judecată. În conștiința mândră a „superiorității” lor, bazată doar pe deținerea pașapoartelor Nansen sau a cartelor d’identité, emigranții ruși, din rândul biciuiului Mitropolit Serghie, nu se mulțumesc să spună: „Nu înțelegem modul de acțiune al Mitropolit Serghie, nu vrem să-i ascultăm și preferăm să intrăm în schismă, dar să ne păstrăm deplina independență. Cu o astfel de formulare a întrebării, chiar dacă s-ar încălca unitatea bisericii, chiar dacă s-ar manifesta arbitrariul, subminând în mod fundamental ideea de supunere creștină, dar nu ar fi loc pentru mânie și intoleranță și, cel mai important, oamenii ar nu cădea în ei înșiși și nu i-ar duce pe alții într-o ispită cumplită de a-l ucide pe acel ierarh pe umerii căruia Dumnezeu a pus crucea guvernării Bisericii Ruse. Dacă G. Fedotov crede în Providența lui Dumnezeu, atunci trebuie să creadă și că mai devreme sau mai târziu va veni momentul să ia în considerare acțiunile tuturor ierarhilor conducători ai Bisericii Ortodoxe în general, nu numai ruși, ci și ecumenici, care au fost încredințate îngrijirea regiunilor autocefale și a organizațiilor bisericești ii în vremurile noastre complexe și grele. În special, Consiliul Local al Bisericii Ortodoxe Ruse își va exprima într-o zi părerea despre

în mod înțelept sau eronat, mitropolitul Serghie, cârmaciul bisericii, și-a folosit suprema autoritate.
Subordonarea autorității canonice a Mitropolitului Serghie, chiar dacă nu a stat pe plan intern la înălțimea pe care stă, conform convingerii profunde a comunităților străine care i-au rămas fidele, această subordonare nu interferează cu nimic în cauza mântuirea personală creștină a fiecăruia dintre emigranții credincioși și nu îngrădește în nici un fel posibilitatea de a depune eforturi pentru atingerea plinătății vieții bisericești în cadrul parohiilor înseși.
Dacă eu (și nu pentru prima dată) pe paginile Căii mi-am exprimat înțelegerea sensului și scopul acțiunilor mitropolitului Serghie și mi-am exprimat (la fel nu pentru prima dată) regretul profund față de indiferența generală a emigrației faţă de temeliile vieţii bisericeşti, indiferenţa care a dus la schismă, aceasta nu însemna încă că mi-am luat asupra mea, care nu aparţine unei persoane particulare, dreptul de a judeca şi condamna Episcopii din străinătate care s-au desprins de Patriarhia Rusă. G. Fedotov mi-a pus în minte „tăcerea despre Karlovtsy”. Dar la urma urmei, nici măcar nu am menționat numele IPS Evlogii...
Dar pentru G. Fedotov nu există nicio diferență între un ierarh și un laic. Mai mult, în raport cu o persoană privată, cu greu ar fi permis o asemenea metodă de acțiune la care recurge în raport cu Mitropolitul

Serghie. Lui G. Fedotov nu-i pasă nici de consiliile viitoare, nici de decretele episcopale din trecut. El îl numește pe Mitropolitul Serghie „care se cinstește ca șef al Bisericii Ruse”, adică, contrar dovezilor, chiar și contrar declarațiilor mitropolitului Evlogii, îl declară pur și simplu un impostor ... Și apoi începe să-și creeze a lui, totodată, proces în lipsă...
Ce poate răspunde mitropolitul Serghie lui G. Fedotov și susținătorilor săi?
Desigur, „apărătorii” mitropolitului Serghie nu îi vor răspunde pe deplin lui G. Fedotov și ar fi necesar să înțelegem din ce motive nu îndrăznesc să facă asta...
Și totuși, G. Fedotov nu părăsește nici măcar un minut platforma procurorului său.
„În spatele unei granițe sigure”, G. Fedotov aproape îl comandă pe Mitropolitul Serghie - inculpat, ridică-te! Și citirea „rechizitoriului” începe:
<Îl împinge pe martirul lipsit de tact în spate”, „își pătează mâinile în sângele martirilor”, „a ajuns la cădere”, „a distrus adevărata succesiune a puterii patriarhale din jurul

pe care Biserica ar trebui să le adune”, „ștergerea granițelor dintre ea și renovaționism”, etc. etc.
Dar G. Fedotov nu se limitează la această enumerare și, așa cum ar trebui să facă procurorul, trece la analiza psihologică a „inculpatului”:
„Starea de conștiință a Mitropolitului Serghie, desigur, ne este ascunsă. Este posibil să fi avut dureri de conștiință. Conform extremei, după Actul său din aprilie 1930, el a vrut să vadă sacrificiul chinuit din el, adus prin tortura morală la un act, pentru care nu putea accepta renovabilități (dar trebuie să suporte renunțarea la ca Hristos) totuși, noi (sic!) Nu am auzit nimic despre pocăința mitropolitului Serghie. Nu a fost greu să anunți Biserica despre el, iar Biserica, desigur, ar fi acceptat chiar și cel mai mic indiciu de pocăință a nefericitului ei patriarh și l-ar fi iertat. Mitropolit Sergius nu a făcut-o. Imediat după actul său, a început distrugerea Bisericii de peste hotare, cu mesaje în care se aude vocea autoritară a puterii, încrederea în propriul drept. Este dificil din punct de vedere psihologic să vedem în aceste epistole rezultatul torturii morale, deși o astfel de explicație ne-ar atenua foarte mult situația. Presiunea autorităților bolșevice este probabilă, dar este la fel de probabil ca Serghie, având în vedere aceasta, să-și asume întreaga responsabilitate pentru funcția sa. Mitropolit Serghie, pentru cei care îl cunosc, pare să fie cu adevărat un om al puterii, un prinț al Bisericii, iar actele sale sunt acte de putere și nu dostoievism sentimental în stilul lui M. Kurdyumov.
Celor care citesc articolul meu, cred că este clar că nu mi-a trecut niciodată prin cap să caut „dostoievism” în acțiunile mitropolitului Serghie, și chiar „sentimental”... „sentimental” nu văd. În discursul său acuzator, momentul central, care determină în esență atitudinea lui G. Fedotov față de Metr. Sergius, recunoașterea că Metr. Sergius este un om cu putere, că în mesajele sale „se aude o voce autoritară, încredere în propriile drepturi”.
Nu se poate decât să fie de acord cu G. Fedotov că oportunitatea de a lua în considerare decretele lui Met. Serghie „ca urmare a torturii morale” „ar ușura foarte mult situația” celor care au intrat în

schismă... Dar într-adevăr, „fără tortură morală” Capul Bisericii nu are dreptul să ceară mai întâi și apoi să ceară de la episcopul și clerul subordonat lui abținerea de la dăunătoare pentru Biserica discursurilor politice?
Mitropolitul Serghie al Japoniei, care în niciun caz nu poate fi suspectat de „înțelegere” cu bolșevicii,

Nome din scrisorile sale private și-a exprimat toată indignarea față de convertirea de către emigranții din Orientul Îndepărtat din dieceza rusă, vecină cu Japonia, a bisericilor lor în săli de întâlnire și a scris următoarele: „Ziarele din Shanghai tipăresc așa: va avea loc o slujbă funerară de protest. ... Asta e ceva ce va ajunge la Dumnezeu! »
Dlui Fedotov, cel mai mult, nu-i place că Met. Sergius, în ciuda tuturor chinurilor sale, nu este torturat moral, în ciuda tuturor amenințărilor și persecuțiilor, nu este intimidat și încă îndrăznește să vorbească limba puterii.
Dacă în cel de-al șaselea an al serviciului său religios, acest puternic ierarh spiritual era o asemănare reală cu un purtător de cuvânt sovietic, probabil că G. Fedotov ar spune: „vinovat, dar demn de îngăduință”; Domnul Fedotov poate să-l fi iertat pe Metr. Serghia...
Dar G. Fedotov nu se poate împăca cu imperiozitatea autorităţii în general cu puterea legală şi fermă. El organic nu o acceptă. Articolul lui G. Fedotov sună nu atât patosul cutare sau cutare linie bisericească, cât patosul antiierarhiei. Nu e de mirare că mă învinovățește pentru „modul de gândire romano-catolic” pentru că am afirmat pur și simplu faptul că Met. Serghii este șeful legal și actual al Bisericii Patriarhale Ruse.
Mitropolitul Serghii, se dovedește, se guvernează și cere supunere. Deși bolșevicii „presează”, dar totuși, potrivit lui G. Fedotov, mitropolitul se descurcă independent. Și acest fapt este suficient pentru ca G. Fedotov să fie impregnat cu cea mai arzătoare ostilitate față de Primul Ierarh rus, pentru că el își imaginează fantoma „monarhiei” și „autocrației” pe tronul patriarhal... Pentru G. Fedotov Met. Serghie, ca „prinț al Bisericii”, ca om de putere și autoritate, este un fel de „deposedat”, care se află în afara legii.
Domnul Fedotov devine indignat de simplul gând că pot presupune că mitropolitul Serghie acceptă revoluția... Serghie și revoluția! „Prințul Bisericii” și socialismul!! Renovaționiști, iată-vă, poate, că v-ați gândit să acceptați revoluția, iar G. Fedotov îi tratează mult mai condescendent în esență, cu excepția cazurilor în care dorește să stabilească o analogie totală rușinoasă între „renovaționism” și linia de comportament a Primat rus.
■-.S1
Dar nu mi-a trecut prin cap să-l atribui lui Mitr. Serhii este un prieten al revoluției în gustul lui H. Fedotov, în înțelegerea lui despre revoluție ca un lucru bun. Viziunea creștină asupra lumii nu acceptă revoluții precum violența.

Mizerabilă ar fi acea Biserică creștină care ar lupta cu bolșevicii de dragul restabilirii sistemului capitalist sau ar merge mână în mână cu ei de dragul instaurării socialismului. Biserica poate indica bazele generale ale relațiilor fraterne creștine ale omului cu om, dar nu este treaba ei să întemeieze unul sau altul sistem socio-economic, ca scop, căci un creștin știe că Împărăția lui Dumnezeu este imposibilă pe

pământ și nici o ordine politică și social-economică de drept nu nu se poate apropia de ideal în acest sens. Dar oamenii care sunt îmbogățiți spiritual cu experiența gravă a suferinței experimentate și a tot felul de pierderi pot, poate, în același timp să se elibereze de absorbția totală liberă a îngrijirii materne, materne și într-un fel de simple concesii în domeniul atitudine socială și economică. Creștinii ar trebui să-și dorească în mod natural cea mai mare dreptate socială posibilă, dar numai ca mijloc, nu ca scop.
Tendințele socialiste ale renovaționismului, în acele cazuri în care nu au fost o manifestare a lacheiului asupra autorităților sovietice, ci o binecunoscută „sarcină programatică” a acestei grupări pseudo-bisericești, dezvăluie tocmai mizeria înțelegerii creștine a renovației. . Biserica, care pune socialismul în prim plan ca scop al vieții, nu mai este Biserica, ci pur și simplu un partid politic. Renovaționiștii erau dispuși să facă concesii autorităților din servilitate față de aceasta, din frică și, în final, dintr-un fel de „solidaritate ideologică” cu comuniștii.
Mitropolitul Serghie nu are nici servilism, nici „solidaritate ideologică”, nici umbră de frică. Este greu de imaginat o persoană mai puțin confuză decât el, în condiții sovietice groaznice, mai puțin terorizate de bolșevism. Dacă Met. Sergius face un fel de concesiune, atunci aceasta nu este o concesie către bolșevici - guvernul lui Stalin sau călăii GPU - ci mai degrabă o concesie la momentul tragic al istoriei Rusiei, o concesie către poporul torturat, voința lor slăbită. . Și principalul lucru este că aceste concesii nu se găsesc în Metr. Sergius fără pierderi de echilibru, fără panică. În interior, nu îi lipsește deloc, pentru că nu supraestimează semnificația lor. De aceea vorbește și acționează ca unul la putere, pentru că bolșevismul nu l-a înspăimântat deloc, nu i-a subminat credința nici în Providența lui Dumnezeu, nici în triumful final al Bisericii asupra nelegiuirii. El stă deasupra bolșevismului, privește prin bolșevism. Pentru el, aceasta este secundară, în timp ce primarul este în Hristos, în rugăciune, în liturghie, în curățirea plină de har a sufletelor omenești...

Da, nu a greșit G. Fedotov: desigur, pentru Metr. Liturghia lui Serghie este mult mai importantă și necesară decât „acceptarea adevărului social al revoluției”. Și, slavă Domnului, ceea ce este mai important și mai necesar. Dar liturghia a fost mai importantă și necesară atât pentru Patriarhul Tihon și Mitropolitul Veniamin, cât și pentru toți martirii și mărturisitorii ruși. Este mai important și mai necesar pentru fiecare creștin.
Liturghia este Cina cea de Taină, jertfa Iubirii divine, crucea, moartea, învierea și răscumpărarea și viața veșnică, iar „adevărul social al revoluției”, asuprit de romani, poporul evreu, la curtea lui Pilat a strigat: „ Lăsați-l pe Baraba să meargă la noi!” iar la întrebarea lui Pilat despre Hristos, ea a răspuns: „Să fie răstignit!” În fața unei perechi de evrei stăpâniți de puterea romană, visând la Mesia-rege, la Mesia, care își întoarce Israelului libertatea și prosperitatea națională, Învățătorul care spune „Împărăția Mea nu este din lumea aceasta” nu este binevenit. Lider și mentor...
Iar liturghia este tocmai din „Împărăția nu este din lumea aceasta”. Ce înseamnă în fața revoluției? În total, G. Fedotov răspunde întregului „serviciu episcopal”.
Dar degeaba se mută într-o singură liturghie („slujba episcopului”!) Și magnifice biserici de piatră și parade bisericești exterioare (pre-

revoluționare în Rusia și post-revoluționare în emigrație). În Rusia, toate acestea sunt divizate calitativ și ierarhic, dar în emigrare nu sunt deloc divizate. În Rusia, închinarea are un spirit exclusiv și predominant liturgic și cel mai profund sens liturgic (consacrare printr-o Jertfă fără sânge).
Crezând în puterea sacramentului liturgic și a rugăciunii, Met. Serghie se îndreaptă către Dumnezeu, în timp ce Biserica din străinătate se îndreaptă în primul rând către „public”; Vreau să mă plâng de distrugerea templelor, permisă de Dumnezeu... Societății Națiunilor.
Apelul Bisericii din străinătate la Liga Națiunilor nu este altceva decât o concesie a spiritului catolicității bisericești unui spirit entuziasmat. publicul. Nu este în niciun caz posibil să ne imaginăm că „te rog Duhului Sfânt și nouă” (formula conciliară) scrie o petiție lui Brian
G. Fedotov crede chiar că eliberarea Patriarhului din închisoare a avut loc nu prin voința lui Dumnezeu, ci prin voința „mediului european” - „intelligentsia de stânga și clasa muncitoare a Europei...”
Desigur, credința nu poate fi contestată. Și G. Fedotov să creadă în „intelligentsia de stânga” și în „clasele muncitoare ale Europei” mai mult decât în „direcția liturgică” a activității bisericești Met. Sergius.
Dar personal cred că Biserica de peste hotare, reprezentată de

conducătorii săi, în cele din urmă, nu cred nici în „mediul european”, nici în Liga Națiunilor, ci doar cedează „credincioșilor”...
Și involuntar apare o întrebare tristă:
În numele a ce anume s-a „eliberat de jugul” Mitropolitului Serghie Biserica de peste hotare?
Ce a primit?
La urma urmei, emigrația a alimentat de multă vreme „protestele” și „petițiile” și „adoptarea rezoluțiilor” cu diverse ocazii. Și cine le-a auzit? Cine i-a ascultat?
În fața „mediului european”, un mediu în general profund anti-creștin, plângerile noastre nu sunt doar neputincioase, lipsite de sens, dar sunt un denunț jalnic al necredinței noastre în Providență.
Au intrat într-o schismă și cu prețul unei schisme au cumpărat „libertate”, au dobândit „drepturi depline”... Ce fel?
Da, este cu adevărat „drept” să „cinstească ridicându-se” templul distrus, martirii uciși... „Onorat ridicându-se”, mișcând cu voce tare scaunele (poate că va auzi cineva din „mediul european”).
Iar mitropolitul Serghie mi-a interzis să mă ridic. Strict interzis. Și nu doar de dragul de a nu amără guvernul sovietic și de a nu-l împinge la un fanatism și mai mare, ci din cauza indecenței spirituale față de creștinii în momentele teribile ale istoriei, îngăduite de Dumnezeu, de a „zocăia și muta scaunele”.
Un alt templu este distrus. Aceasta este recolta fostelor plantații, pe care bolșevicii le recoltează cu secera lor sovietică.
Mitropolitul Serghii tace. Întreaga sa Biserică „liturgică” tace. De ce ar trebui să se plângă de conviețuirea lui Dumnezeu? „Scăunele zăngănitoare”, scrie petiții?
El nu scrie o cerere, nu se agita în confuzie, ci slujește la liturghie. „Vezi totul, Doamne!! Să se facă voia Ta! Aici este mai puternic decât petițiile. Aceasta este credința. Credință care îndrăznește să afirme că Dumnezeu „din pietre îi va ridica fii lui Avraam”.

G. Fedotov a încercat să facă un studiu al conștiinței mitropolitului Serghie. Și a rămas nemulțumit de studiu, pentru că mitropolitul Serghie nu s-a pocăit de recunoașterea faptului puterii sovietice, nu s-a pocăit de refuzul său de a se plânge „mediului european” despre damnarea Rusiei, pe de o parte, și îngăduința lui Dumnezeu, pe de o parte. celălalt. Dar G. Fedotov nu credea că Mitropolitul așteaptă pocăință de la noi toți pentru păcatul cumplit al semănărilor noastre de mult timp pentru secera sovietică, în a planta rădăcinile osândirii. Și, căutând pocăință de la Mitropolit, G. Fedotov a trecut cu vederea

în el se află temelia lui, forța statutului său, sursa „vocii sale autoritare a puterii”, pe care renovaționiștii nu o aveau — este o minciună.
Pentru că dacă Mitropolitul nu ar fi avut o credință fermă ca cremenul, nu ar fi rămas în slujirea lui, nu ar fi purtat crucea, care în șase ani va sângera în umerii cei mai puternici, pentru a vorbi despre faptul că Met. Serghie este pur și simplu ascultător de puterea de stat, un episcop sinodal, care stă în mod obișnuit în scaunul său de episcop și nu suferă în mod deosebit de bolșevici, căci în trecut s-a obișnuit cu procurorul șef, iar acum s-a „obișnuit” și cu GPU. - a vorbi despre asta echivalează cu o altă afirmație conform căreia Met. Serghie, de dragul Trupului lui Hristos (liturghie), aproape se leapădă de Hristos și că administrarea ierarhică este mai importantă decât rugăciunea ierarhică...
Nu mă voi opri pe o serie întreagă de afirmații foarte ciudate ale lui G. Fedotov în sensul că M. Serghie împinge în prăpastie întreaga Biserică din străinătate și vrea ca ea să piară, că „preceptele Patriarhului Tihon (câtă lume vorbește despre ei !!) sunt acceptate doar prin emigrare (nu și-au găsit acum deplina împlinire în schismă și în convertirea lor la Constantinopol?).
Principalul lucru din articolul lui G. Fedotov mă interesează mult mai mult. Am remarcat deja convingerea puternică a lui G. Fedotov în dreptul său de a-l judeca categoric pe Patriarhul Rusiei. Făcând această judecată, G. Fedotov nu numai că nu-și ascunde antipatia față de Metr. Sergius, ca persoană, dar totuși își subliniază iritabil „ierarhia”. Interdicția impusă de Patriarhia Moscovei clerului care se desprinde de ea nu este, desigur, importantă. „Excomunicațiile bisericești pronunțate în plină luptă, în mijlocul confuziei și iritației generale, cu greu pot avea semnificație sacramentală”. Acest raționament îmi amintește foarte mult de povestea excomunicarii lui Tolstoi din Biserică. Apoi s-au descurcat fără „abia”, ci pur și simplu i-au batjocorit pe Metr. Anthony (Vadkovsky) și peste întregul Sinod. „Publicul” era pe el însuși. În memoriile lui Tolstoi E. M. Lopatina există un loc minunat în care ea vorbește despre simpatia intelectualității pentru scriitorul excomunicat și despre propria sa bunăstare: „Martorii oculari mi-au spus: „Tolstoi stă tot în flori și hulește atât de mult încât părul stă pe cap.”
Excomunicarea lui Tolstoi a fost pusă pe seama „presiunii” guvernului de atunci. Emigrația atribuie interzicerea clerului străin „presiunii” bolșevicilor. Adevărat, G. Fedotov recunoaște cu conștiință acest act ca o decizie liberă

M. Sergius, dar se îndoiește de semnificația ei și nu mai ezită să „se ocupe” de Met. Sergio...

Când G. Fedotov spune: „nu către majoritatea Bisericii Ruse și nu spre slăvirea ei, ci către trupul ei mistic *) și spiritul ei, credința și rugăciunea noastră sunt atrase. Ne unim cu ea in spirit si adevar - ne este frica sa o schimbam. Legătura cu Ea ne menține într-un pământ străin, iar această legătură nu poate fi ruptă interzicându-ne „noi”, atunci refuz categoric să-l înțeleg....
Trebuie să presupunem că dacă arhipăstorul, care conduce parohiile străine, precum G. Fedotov, credea că nu este nevoie de nicio organizare bisericească vizibilă, că trupul bisericii este doar o invenție a episcopului, iar întreaga esență se află în niște particule împrăștiate aici și acolo, până la renovaționism, și din aceste particule este compus însuși „corpul mistic”, atunci probabil că nu ar fi încercat să se ferească de cele „interzice” prin jurisdicția Constantinopolului...
În încheiere, voi spune că sunt surprins de tonul veninos batjocoritor al lui G. Fedotov, cu care vorbește despre „o nouă comunitate bisericească apărută în emigrație”, al cărei „pathos” se presupune că „se reduce la opoziția Bisericii. În străinătate și Biserica Rusă”. (Vorbind despre această comunitate, vrea să o omoare cu aritmetica: „o sută de credincioși”... Dar pentru a „ucide” pe Mitropolitul Serghie, aceeași aritmetică trebuie să fie întoarsă în sens invers: „o altă lege operează în Biserica ... conform acestei legi, partea este egală cu întregul, iar 1 este mai mare decât 99. Și se dovedește, potrivit lui G. Fedotov, că „turma mică” (mică în fața lui Rusek. Biserica) Mitropolitul Evlogii este valoroase, iar „turma mică” a lui M. Sergius în aceeași străinătate este egală în valoarea lor spirituală zero.
Nu numai că articolul meu nu a fost o „declarație” a acestei comunități (apropo, există astfel de comunități în Germania și Nisa), dar nici nu a avut-o în minte. Așa cum G. Fedotov vorbește despre „corpul și spiritul mistic”, trebuie să se gândească, în numele său, tot așa vorbesc personal în numele meu și pentru mine. În ceea ce privește comunitatea căreia îi aparțin, fără a ascunde acest lucru câtuși de puțin, ea nu se angajează în nicio „opoziție”; devotament profund și holistic față de Biserica Mamă, devotament care nu permite excursii în sfântul sfintelor sufletului și conștiința Primului său Ierarh. Această comunitate nu trăiește în niciun caz o autoafirmare mândră a propriei sale calități.
1) cursivele mele.

așa cum sugerează G. Fedotov cu un rânjet ironic, dar credință profundă în adevărul și isprava mântuitoare a Bisericii Patriarhale Ruse, desigur, cu conducerea ei. „Mândria de puritatea spirituală a cuiva nu poate exista acolo unde baza este ascultarea față de ierarhi și chemarea la pocăință.
Dacă chiar și „o sută de credincioși”, să spunem pentru o clipă, și-au dat nemeritat dragostea și loialitatea față de Primatul rus, atunci această iubire, ca atare, este demnă doar de batjocură răutăcioasă?
Aș dori să-i reamintesc lui G. Fedotov și tuturor oamenilor săi asemănători că schisma a avut loc în diaspora în prezența unei astfel de „politici de protecție” din partea Bisericii de peste hotare și a presei emigrate, pe care chiar și bolșevicii înșiși ar putea. invidie. Notoriul „public liber”, în numele căruia parohiile vest-europene au renunțat la Biserica suferintă și au apelat la Constantinopol pentru sprijin, de multe ori în anii revoluției a dat lovituri Patriarhiei Ruse și încă păstrează legătura cu renovaționiștii, acest „public

liber” a lipsit dreptul de vot al Bisericii Ruse. Masa credincioșilor a citit doar blasfemie și reproșuri împotriva Bisericii Ruse, a auzit doar acuzații ale capului Ei. Nici clerul, nici laicii nu au putut rezolva cu onestitate întrebarea dacă ar trebui să rămână la Patriarhia Rusă sau să o părăsească, pentru că ea li sa adresat, i-a învățat doar o parte. Și dacă vorbim, în urma lui G. Fedotov, despre „infailibilitatea” pe care se presupune că o impun în raport cu Met. Serghie, atunci un astfel de „public liber” s-a aplicat în mod specific conducătorului Bisericii din străinătate, deoarece refuzul de a-l urma în schismă a fost interpretat ca o trădare a autorității bisericești, ca o încălcare a datoriei și a ascultarii față de episcopul cuiva. Probabil, și totuși nu sunt doar mireni, ci și preoți care pur și simplu nu știu că Patriarhia Rusă i-a eliberat de această datorie de ascultare....

Totul a fost prezentat emigrării în așa fel încât „compromisul” Metr. Serghie, împreună cu GPU, brusc și nemeritat, fără nici un motiv, l-a demis pe episcop, pe care nu l-a putut demite, căci acest episcop a fost numit irevocabil de însuși Patriarhul Tihon... Și emigrația a crezut fără ezitare... Pentru neraționamentul mulţime, cuvântul tipărit este sfânt: „se scriu în ziare! Cum să nu crezi?!

Și au crezut. Oamenii cred în general răul, iar când este vorba de cei care trăiesc în URSS, ei cred în mod deosebit de ușor, chiar și cu plăcere. Dacă mulți oameni credeau că Patriarhul Tihon este un „compromis”, atunci cum să nu creadă că, necunoscut majorității, Mitropolitul Nijni Novgorod era aproape un agent activ al GPU?

Și despre faptul că conducerea parohiilor vest-europene Met. Evlogii a primit inițial de la Administrația Supremă a Bisericii, condusă de Metr. Anthony a fost confirmat în această poziție de către Patriarh doar că, conform înțelesului exact al decretului patriarhal, funcția de administrator al parohiilor străine era o funcție temporară, că nu exista și nu putea exista o eparhie rusă independentă și o catedrală permanentă. în Europa de Vest - nimeni nu știa despre asta. Deoarece nimeni nu știa că, potrivit hotărârilor Consiliului Local al Bisericii Ruse, cea mai înaltă autoritate bisericească are dreptul, în împrejurări urgente, la discreția sa, să înlocuiască nu doar conducerea temporară, ci și adevărații episcopi diecezani. În cele din urmă, nimeni nu știa că Metr. Serghie, înainte de a-l demite pe Mitropolitul Evlogii, i-a cerut multă vreme să nu permită manifestări nepotrivite ale „publicului liber” cu rugăciuni-mitinguri și „recviem-proteste” în viața bisericească.

Dacă, chiar și în fața unei mase de emigrante indiferente și puțin versate în relațiile bisericești, întregul curs al evenimentelor a fost luminat cu toată plinătatea imparțială, dacă clerul și laicii li s-ar oferi o ocazie deplină de liberă discuție asupra situației care s-a creat și acțiuni nu mai puțin gratuite, atunci imaginea, trebuie să ne gândim, s-a dovedit oarecum diferită. În acest caz, mă refer în niciun caz la raportul cantitativ al grupurilor ecleziastice străine, ci la dreptul neîndoielnic al fiecăruia de a-și alege în mod conștient propriul drum ecleziastic. Administrația bisericească străină, din păcate, nu a ținut cont de întreaga valoare morală a punerii deschise a întrebărilor canonice. S-a străduit să obțină o pan-unitate seducătoare, chiar dacă doar cu prețul unei scindări; a vrut să rețină majoritatea covârșitoare... Și de dragul acestui lucru, gurile reprezentantului plenipotențiar al Tronului Patriarhal de la Moscova,

un ierarh profund respectat și cristalin, care, din datoria de ascultare și din porunca sa propria conștiință, a vrut să spună întregii emigrații ortodoxe vest-europene într-un mod imparțial adevărul despre Biserica Rusă.
Acest tip de tactici, deja complet incompatibile cu cerințele elementare ale libertății în materie de credință, ar fi trebuit, desigur, să lase o impresie grea și să agraveze amărăciunea dezbinării nu numai pe liniile bisericești...
M. Kurdiumov.

Stimate domnule editor, *)
M-am familiarizat prea târziu cu articolul „Apărare nereușită” al lui G. P. Fedotov, care a apărut în numărul din august al revistei „Căi”, pentru a-l comenta imediat și, prin urmare, îmi cer scuze pentru faptul că mă adresez cu întârziere la dumneavoastră cu o cerere. să-mi pun scrisoarea în numărul următor al jurnalului tău. Ca agent al acestuia din urmă, adică persoană responsabilă de aceasta în fața autorităților franceze, nu mă consider îndreptățit să acopăr acest articol cu tăcerea mea: ar fi cel puțin o recunoaștere reală a acestuia din partea mea, dacă nu o acord - că contrar datoriei mele față de adevăr
Această lume trecătoare nu înțelege cea mai înaltă realizare creștină și este ofensată de ea. Acceptă crucea obișnuită pentru el. Când un erou își dă viața pentru o idee, pentru patria sa, pentru credință cu glorie și cinste, lumea se înclină în fața lui. Dar când Cel Neprihănit nu răspunde cu nimic la acuzațiile false (Mat. XXVI 1.12), Pilat se minune de nedumerire, iar poporul strigă cu mânie furioasă: „Răstignește-L, răstignește-L” (Luca XXIII.21).
Mitropolitul Serghie putea să spună o vorbă și atras de martiriu după Mitropolitul Vladimir și Mitropolitul Veniamin, calea lui muritoare ar părea luminoasă. A preferat calea vieții, calea sfințită de regretatul Patriarh, pe care vocea poporului îl consideră deja sfinți - calea rușinii de dragul mântuirii oilor sale, de dragul păzirii turmei Bisericii, de dragul de iubire desăvârșită, îmbrățișând până și pe vrăjmașii lui Hristos, cu scopul de a le arăta adevărata imagine a Bisericii – Sfânta și Neprihănită (EFES. V. 27), pentru ca pentru ei, în adevăratul sân al Bisericii, să fie curățiți. din orice necurăție a lumii, vocea arhipăstorului lui Hristos ar fi auzită...
. . . „Oricine își va pierde sufletul pentru Mine, îl va găsi” (Matei XVI. 25).
S-a ridicat, lampă aprinsă și luminoasă (Io.V. 35), în țară și umbra morții (Mat. IV. 16), stâlp al adevăratei Ortodoxii, care nu cunoaște niciun compromis cu catolicismul,
♦) Redacția se consideră obligată să publice scrisoarea prezbitului S. Otman și este pe deplin de acord cu faptul că atacurile tăioase la adresa Serii Mitropolitane sunt inacceptabile, dar își rezervă dreptul de a publica articole care acoperă problema bisericii din diferite puncte de vedere. .

nici cu protestantismul, nici cu erezia, nici cu schisma. S-a ridicat și în întuneric lumina lui a strălucit. El a strălucit și pentru cei care nu cunoșteau adevărata imagine a Bisericii lui Hristos, fiind orbiți de înfrumusețarea ei cândva politică și cărora le-a arătat calea adevărului, chemând pe toți cei care doresc să-i asculte glasul - din întunericul necredinței până la Lumina credinței și a iubirii.

Nu l-au înțeles - l-au judecat.
Despre el, căruia i s-a dat puterea Bisericii Ruse de a-și ierta copiiilor păcatele comise împotriva ei, cei care s-au despărțit de el îndrăznesc să spună: îl iertăm.
El, ales de Duhul Sfânt ca reprezentant înaintea lui Hristos și în fața lumii, ramura suferindă a Bisericii Universale, este acuzat de trădare, de trădare. - .
În inima lui, credem noi, nu există dușmănie ca răspuns, nici răutate.
„Opinie pe care o voi răsplăti”.
Și nu vrem să adăpostim răutate în sufletele noastre. Noi, neîndrăznind să luăm asupra noastră puterea care nu ne-a fost încredințată de a ierta păcatele, vrem doar să ne rugăm lui Dumnezeu pentru iertarea celor care ridică cu atâta cruzime și îndrăzneală sabia duhovnicească împotriva arhipăstorului lor.
Dar nu îi putem urmări, nu îi putem acoperi pe cei care îl jignesc, nu putem rămâne tăcuți pe o minciună flagrantă...
Nici în raport cu reprezentanții ierarhiei nelegitime, totuși episcopi în fața lui Dumnezeu, nu putem avea un limbaj comun cu cei care, pierzând tot respectul pentru rangul lor, îi numesc „învățători karlovatieni ai urii”.
Eu, în special, străin, închinându-mă cu evlavie în fața celui care poartă cea mai grea cruce pentru ierarhul ortodox și conduc Biserica locală cea mai proslăvită astăzi de Duhul Sfânt, refuz să-mi acoper numele pe cei care în fața lui. oamenii îl dezonorează.
De aceea, cunoscându-vă conștiinciozitatea în căutarea adevărului și străduindu-vă spre cea mai înaltă iubire creștină, vă scriu această scrisoare, stimate domnule redactor, cu speranța fermă că de acum înainte nu veți permite asemenea atacuri nedrepte și tăioase. despre Mitropolitul Serghie şi Biserica Patriarhală să apară pe paginile Jurnalul tău. Dacă, din păcate, s-ar repeta în viitor, atunci voi fi obligat să vă rog să mă eliberați de îndatoririle de gerant al Căii.
Acceptă asigurarea respectului meu perfect și a devotamentului față de tine
Sergiy Otman.
103
Biblioteca „Runivers”
cărți noi
(Despre cartea Helmut Groose Der deutsche Idealismus und das Christentum "1927).
Există o opinie foarte răspândită în literatura filozofică germană că idealismul filosofic german este descendentul protestantismului și este impregnat de spiritul său. Kant este adesea numit „filozoful protestantismului”. Această opinie, din inițiativa unor gânditori ruși (Kirevskii, Homiakov), a fost întărită și în literatura filozofică rusă. În ultima vreme, însă, din ce în ce mai des se aud voci care se opun cu tărie unei astfel de opinii și invocă motive întemeiate în favoarea obiecțiilor lor. Acest protest provine în principal din cercul scriitorilor care aparțin direcției „teologiei dialectice” sau îi sunt apropiate. Cel mai semnificativ și interesant studiu pe acest subiect este voluminoasa carte a lui Helmut Groos, care, din păcate, nu a atras atenția în cercurile filozofice și teologice pe care, fără îndoială, o merită. Teza principală a lui Groos este opoziția puternică (Diastase) a idealismului german față de creștinism. El le consideră în esență tipuri eterogene de viziune asupra lumii și, totuși, se abține de la a le compara, demonstrând astfel obiectivitate științifică deplină.
Pentru a-și demonstra teza, autorul trebuie în primul rând să

stabilească în termeni generali conceptele viziunilor asupra lumii pe care le delimitează. Aici apare o dificultate serioasă. Groos consideră în mod destul de rezonabil că este imposibil să ofere o definiție logică exactă a unor concepte atât de complexe precum creștinismul și idealismul germanic. Din această dificultate, el găsește o cale de ieșire: să afle conținutul acestor concepte într-un mod giratoriu, descriptiv. Această problemă este rezolvată de el pe baza următoarelor considerații. Duh și pace

contemplarea creștinismului în forma sa cea mai pură, putem învăța din Biblie și Cartea Corurilor, adică din cântările luterane (Gesangbuch). În ceea ce privește viziunea asupra idealismului german, Groos nu o limitează la sistemele idealiste filozofice de la Leibniz la Hegel și Schleifmacher, ci include poezia de la Lesing până la romantism. După ce a stabilit astfel sfera comună a concepției creștine și idealiste ale lumii, Groos îi supune pe amândoi unei analize comparative, evidențiind, în opinia sa, momentele esențiale și caracteristice originalității lor, în care ele diverg. În același timp, trebuie menționat că metoda Groos nu constă în compararea și contrastarea conceptelor și prevederilor individuale. Analiza sa merge mult mai profund, încercând să dezvăluie rădăcinile acestor concepte și poziții în particularitatea viziunii despre lume și religiozității idealiste și creștine. Desigur, este posibil să comparăm și să contrastăm creștinismul și idealismul doar atunci când în ambele cazuri avem de-a face cu manifestări ale spiritului religios. De. Potrivit lui Groos, nu există nicio îndoială că idealismul german este saturat de religiozitate, dar tocmai de o religiozitate particulară, cu mult diferită de cea creștină.
Încă de la început, înțelegerea cu adevărat monstruoasă de îngustă a creștinismului a lui Groos este izbitoare: Biblia și Gesangbuch! El atinge catolicismul doar în treacăt, considerându-l, grație elementelor presupus păgâne conținute în el, departe de a fi o formă pură de creștinism, iar Ortodoxia nu merită deloc atenție. Dar nu vom insista aici asupra deplină inacceptabilitate a acestui punct de plecare, având în vedere faptul că ne interesează în principal întrebarea cum a făcut față autorului sarcinii de delimitare a protestantismului și idealismului. Desigur, nu poate exista nicio dispută cu privire la divergența radicală a creștinismului romano-catolic și oriental de religiozitatea idealismului german.
Cartea lui Groos este împărțită în trei secțiuni dedicate doctrinei religioase a lui Dumnezeu și a lumii (cosmogonie și cosmologie), a lui Hristos și a omului (cristologie și antropologie), a istoriei și eternității (teleologie și eshatologie). Tipurile religios-lume-contemplative, pe care le opune între ele în aceste secțiuni, sunt desemnate de el prin termenii evreu-creștin și indo-germanic. El vede diferențele lor principale în următoarele puncte. Religiozitatea iudeo-creștină este în primul rând dualistă, în timp ce religiozitatea indo-germanică inerentă idealismului este monistă. Creștinismul îl opune mereu pe om lui Dumnezeu, idealismul, dimpotrivă, se străduiește

la fuziunea lor completă. Procesul istoric unificat și irepetabil în înțelegerea creștină este transformat în conceptul de eternitate în monismul idealist. Diferența puternică dintre creștinism și idealism rezultă și din diferența de semnificație pe care o dau următoarelor

combinații de concepte: Dumnezeu și lume, Hristos și om, istorie și eternitate. Din punct de vedere creștin, unirea „și” în aceste comparații are un sens predominant separator, din punct de vedere idealist are un sens predominant de legătură. Idealismul aduce ocazional aceste concepte mai aproape de punctul de identificare. Creștinismul aduce în prim-plan conceptele care stau pe primul loc în aceste comparații (Dumnezeu, Hristos, istorie), în timp ce idealismul dă sensul principal conceptelor despre lume, om și eternitate. În creștinism, Absolutul divin este esențial transcendent, rămânând astfel la intrarea în lume. În idealism este conceput ca imanent lumii: lumea este saturată de Divinitate. Groos distinge o evaluare particulară a timpului în ambele tipuri de viziune religioasă asupra lumii. În creștinism, timpul, ca ceva lumesc și trecător, se opune eternității, în timp ce în idealism este îmbrățișat de eternitate, ceea ce îi conferă o valoare sporită. Pe de altă parte, însă, timpul în idealism este, parcă, absorbit de eternitate, pierzându-și originalitatea. În aceasta, și în egală măsură în antinomia decisivă față de tot ceea ce este istoric și faptic, se arată clar atitudinea negativă a idealismului față de timp. Dimpotrivă, creștinismul, deși opune timpului eternității, vede totuși în procesul istoric care se desfășoară în timp pregătirea pentru Împărăția lui Dumnezeu și, în această măsură, dă timpului o valoare mai mare decât idealismul. Prin urmare, din nou, divergența profundă dintre creștinism și idealism este clară.

În doctrina vieții și moralității, creștinismul indică două căi: largi și înguste, ducând la două scopuri: beatitudine și moarte. Idealismul cunoaște multe căi care duc la același scop: spre perfecțiune. În ceea ce privește religia în sensul său propriu, dogmele creștine despre Dumnezeu, Hristos și viața viitoare sunt accesibile doar credinței și se sprijină pe recunoașterea transcendenței ființei afirmate în ele. Situația este diferită în idealism, care respinge transcendența lui Dumnezeu, conectează hristologia cu antropologia și dizolvă eshatologia în temologie. Conceptul de revelație în sensul dat de creștinism, idealismul nu permite.

Creștinismul recunoaște revelația ca un fenomen extraordinar, și anume, venind din Providența Divină

revelarea Tainelor divine la un anumit moment istoric către persoane alese, care apoi răspândesc ceea ce Dumnezeu le-a revelat direct în umanitate. Potrivit învățăturii creștine, revelația este primită prin credință, nu prin rațiune. Deoarece idealismul admite revelația, îi oferă o interpretare diferită. Pentru idealism, adevărurile conținute în revelație nu sunt esențial supramentale. Dacă îi sunt inaccesibile la o anumită etapă de dezvoltare a minții umane, asta nu înseamnă că așa va fi întotdeauna. Dimpotrivă: procesul spiritual al omenirii constă tocmai în aceasta, că adevărurile revelației se transformă încetul cu încetul în adevăruri ale rațiunii. Acest punct de vedere a fost mai întâi exprimat clar de Herder și Lessing în interpretarea lor a revelației ca educație realizată în istoria rasei umane (Erziehung des Men-schen-gesch lechts).

Cu toate acestea, Groos distinge pe bună dreptate două curente în idealismul german: idealismul strict (idealismul libertății), ai cărui reprezentanți cei mai proeminenți ar trebui recunoscuți drept Kant, Fichte și Schiller, și realismul idealist, cel mai proeminent exponent al căruia este Goethe, dar cărora trebuie să îi fie atribuiți gânditori

precum Herder, Schelling, Hegel și Schleiermacher. Unii dintre reprezentanții celui de-al doilea curent, potrivit lui Groos, arată oscilații deosebit de clare între extreme opuse, care sunt tipice idealismului german în general. Deci Hegel, pe de o parte, îndumnezeiește individul, pe de altă parte, sacrifică individualitatea generalului. O astfel de ezitare poate fi urmărită în toate viziunile asupra lumii care au apărut pe baza idealismului: uneori finitul este respins de ei, alteori este ridicat la Divin. Creștinismul este liber de astfel de extreme. Aloca un loc de mijloc finalei. Fără a-l identifica cu absolutul, ea nu-i neagă semnificația și valoarea sa, așa cum a fost creată de Dumnezeu și existând conform voinței Sale. Dogma creștină a mântuirii este inacceptabilă pentru idealism. În creștinism, mântuirea personală este condiționată de efortul moral-volițional al unei persoane, dar depinde nu numai de el, ci și de relația personală a persoanei cu Dumnezeu. În idealismul strict al libertăţii, direcţia morală a voinţei are o importanţă decisivă pentru dobândirea „vieţii eterne”, care, însă, este concepută mai degrabă ca o „idee” şi nu ca o stare reală. Realismul idealist se distinge în mare măsură prin indiferența etică, înzestrând nemurirea cu o individualitate semnificativă. Aceasta este doctrina nemuririi a lui Goethe. Ca o viziune asupra lumii în care religia și etica sunt indisolubil legate

Pe de altă parte, creștinismul se află între cele două forme de idealism. Idealismul strict este marcat de dominarea unilaterală a elementului moral. În ea, religia este aproape în întregime transformată în etică (Kant, Fichte, Schiller). El este înrădăcinat în libertate, care este adevărata bază a viziunii sale asupra lumii. Realismul idealist, pe de altă parte, este construit religios, recunoscând condiționalitatea completă a existenței umane (schlechthinnige Abhangigkeit Schleiermacher) și înclinându-se în fața dominației libertății în viața umană. Caracterul religios și etic al creștinismului se reflectă în recunoașterea omului ca liber și dependent de Dumnezeu. Acestea sunt cele mai importante diferențe observate de Gross.
La sfârșitul cărții sale, Groos exprimă rezultatele cercetării sale în câțiva termeni generali. „Fără îndoială, creștinismul, această forță spirituală cea mai mare din Europa de Vest și în general de-a lungul istoriei, și-a prins rădăcini adânci în țările germane, dând aici naștere celor mai mari și mai frumoase fenomene (Luther, Paul Gerhardt, Bach), dar nu mai puțin de epocile și prosperitatea spirituală a poporului „poeți și scriitori” în punctele lor culminante nu pot fi recunoscute drept creștine ...... Criteriul în acest caz este aprecierea
Vechiul Testament și Apostolul Pavel. Idealismul german adăpostește o aversiune nedissimulata față de ambele, iar la un nivel inferior se repetă în mod constant încercările de a înlocui Vechiul Testament cu mitologia germanică. Desigur, ar fi consecvent să renunțăm în același timp la Noul Testament, din care de obicei se împrumută doar o anumită cantitate de misticism din Evanghelia a patra și, în consecință, este reinterpretată. Creștinismul adevărat în puritatea sa deplină și fără impurități străine, potrivit lui Groos, s-a păstrat doar în creștinismul Reformei, înrădăcinat în iudaism și în creștinismul întâi apostolic al timpurilor apostolice, ceea ce explică opoziția sa față de religiozitatea indo-germanică. Dar este posibil să negem caracterul deosebit de germanic al mișcării de reformă invocată de Luther?

Bineînțeles că nu, răspunde Groos. Luther și alți purtători ai Reformei au dat creștinismului german o culoare națională, dar în esență este o expresie tocmai a spiritului religios iudeo-creștin, și nu germanic. „În tabăra idealistă se obișnuiește să privim creștinismul ca pe o formă mai crudă și mai naivă de idealism. În tabăra creștină, idealismul este văzut uneori ca o formă fără sânge și vulgarizată de creștinism. Ambele sunt false. <De fapt, ambele

mărimile sunt atât de eterogene în esență încât nu pot fi comparate din punct de vedere al valorii. „Idealismul nu este un creștinism diluat, de valoare scăzută, iar creștinismul nu este un idealism brut și de valoare scăzută.” Ambele evaluări păcătuiesc prin faptul că pierd din vedere eterogenitatea radicală a acestor viziuni asupra lumii.
Meritul lui Groos constă în faptul că, folosind un număr covârșitor de exemple specifice atent selectate, el a urmărit divergența dintre creștinismul Reformei și idealism.elementele idealismului german, chiar și acolo unde sunt indiscutabil au? Hegelianul Hermann Glockner, în analiza sa critică a cărții lui Groos, subliniază pe bună dreptate că viziunea asupra lumii a filosofilor și poeților idealiști germani s-a format sub influența puternică a creștinismului și că în tabăra idealismului dorința unei sinteze a creștinismului. cu idealismul va prevala întotdeauna, din moment ce reprezentanții ultimului pun ziua ca bază a punctului de vedere asupra lumii asupra dezvoltării istorice și se ghidează după acesta în evaluarea atât a idealismului, cât și a creștinismului, în timp ce creștinismul, recunoscându-se ca absolut, se disociază în mod natural. însuși din amestecurile idealismului, punctul de vedere al anei, în urma căruia îi scăpa sinteza creatoare a realității istorice, în care creștinismul autentic a fost combinat cu idealismul german. Deși această obiecție este destul de legitimă, ea nu poate fi considerată o respingere a tezei principale prezentate de Gross. Ideea este că aici apar întrebări de acest fel: este posibil în acest caz un punct de vedere care să se ridice nestingherit deasupra ambelor tabere și nu sinteza cu idealismul distorsionează creștinismul în adevărata sa esență? Nu voi intra într-o discuție despre aceste întrebări importante și dificile, care ar necesita un articol separat.
În concluzie, voi observa doar că cartea lui Groos este unul dintre cele mai izbitoare simptome ale crizei pe care o trăiește în prezent gândirea filozofică și teologică în Germania.
Nikolai Bubnov.

Friedrich Heiler. Im Ringen um die Kirche. Gesammel-te Aufsatze und Vortrage B. II. Munchen 1931.
Noua carte a lui Heiler este o colecție de articole publicate de el în ultimii patru ani în diferite reviste. În ciuda acestui fapt, cartea se remarcă prin unitatea sa extraordinară a ideii principale - iar titlul pe care Heiler l-a dat cărții sale („În lupta pentru biserică”) exprimă cu acuratețe această idee principală. Bogăția excepțională a cărții poate fi judecată după titlurile secțiunilor sale: 1) „Întregul Hristos și întreaga Biserică”, 2) Biserica Catolică, unde sunt date minunate eseuri despre Francisc de Assisi, despre modernismul catolic, despre modernismul tendințe în catolicism, 3) Despre creștinismul testant. 4) Miscarea ecumenica. 5) Mișcarea catolică în protestantism – unde eseul despre anglicanism este deosebit de bun. Erudiția autorului, cunoștințele sale excepționale, concurează cu inspirația sa vie și

focoasă, cu o dragoste autentică și profundă pentru Biserică, cu subtilitatea analizelor sale. Tema în sine - lupta pentru creștinismul bisericesc - este tratată în temele acelei Hochkirchli-che - Bewegung, dintre care autorul nostru este cel mai frapant reprezentant.
În multe privințe, el este aproape de Ortodoxie, o tratează cu dragoste extremă, adesea cu mare înțelegere - dar în ciuda cunoștințelor uimitoare ale autorului asupra trăsăturilor dogmatice și istorice ale catolicismului, anglicanismului și protestantismului, cunoștințele sale despre Ortodoxie sunt izbitoare în sărăcia ei. Pentru cititorii ortodocși care își cunosc bine lumea religioasă, cartea lui Heiler este absolut incomparabilă cu oricare alta prin bogăția și prospețimea materialului, prin acuratețea și profunzimea analizei; pentru cititorii ortodocși, este cea mai bună și indispensabilă introducere în problema ecumenica – și este absolut imposibil să se facă fără ea pentru cei care sunt interesați de această problemă cea mai importantă a timpului nostru. Dar pentru cititorii ne-ortodocși, toate meritele extraordinare ale cărții lui Heiler nu pot echilibra ignoranța lui despre Ortodoxie. Este suficient să spunem că dincolo de mica broșură germană a lui Arseniev și ediția în două volume a lui Ehrenberg nu știe nimic. Este adevărat că știe puțin teologie patristică, este parțial familiarizat cu liturghia ortodoxă, dar este atât de enervant încât lumea vastă a teologiei ortodoxe rămâne străină acestui remarcabil scriitor! Ca să nu mai vorbim de faptul că nu înțelege absolut cinstirea Maicii Domnului, pentru el rămâne însuși duhul Ortodoxiei și înțelegerea lui asupra Bisericii.

sunt disponibile foarte superficial. Din păcate, limba rusă este un obstacol de netrecut până acum - și deși Neiler cunoaște aproape toate limbile europene (inclusiv italiană, suedeză), inaccesibilitatea limbii ruse îl privează de oportunitatea de a intra în lumea ortodoxiei. – Cartea lui Neiler este citită cu un interes neclintit, este scrisă excepțional de clar și accesibil și, în ciuda dimensiunii sale enorme (556 de pagini) nu obosește cititorul. De asemenea, aș dori să remarc că binecunoscutele „Mici conversații” care au avut loc între catolici și anglicani sunt prezentate de Neiler cu o deplinătate exhaustivă, în lumina tuturor celor mai recente date despre aceste conversații.
Recomandăm cu căldură cartea Neiieg'a tuturor celor interesaţi de problemele mişcării ecumenice moderne şi de căutarea spirituală a creştinismului occidental.
ÎN . V. Zenkovsky.
Imp. de Navarre, 5, r. des Gebelins, Paris (KhPI)

Biblioteca „Runivers”